

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٦٦)
الحلقات النقاشية (١)

الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية

من الفتنة إلى دولة القانون

أحمد شوقي بنيوب
سليمان تقي الدين
أنطوان مسرّة
عبد الحسين شعبان
رضوان السيد
علي أومليل
فالح عبد الجبار

تحرير وتقديم
عبد الإله بلقزيز



الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية

من الفتنة إلى دولة القانون



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٦٦)

الحلقات النقاشية (١)

الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية

من الفتنة إلى دولة القانون

أحمد شوقي بنيوب — سليمان تقي الدين

أنطوان مسرّة — عبد الحسين شعبان

رضوان السيد — علي أومليل

فالح عبد الجبار

تحرير وتقديم

عبد الإله بلقزيز

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية: من الفتنة إلى دولة القانون/ أحمد شوقي بنيوب... [وآخ.]؛ تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز

٢٥٦ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٦. الحلقات النقاشية؛ ١)

يشتمل على فهرس.

ISBN: 978-9953-82-629-5

١. الطائفية. ٢. التسامح. ٣. العدالة. ٤. التعددية الثقافية. ٥. البلدان العربية. أ. بنيوب، أحمد شوقي ب. بلقزيز، عبد الإله (محرّر). ج. السلسلة.

323.0956

العنوان بالإنكليزية

Sectarianism, Tolerance and Transitional Justice: From Sedition to the State of Law

Group of authors

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣

المحتويات

القسم الثاني
في الحاجة إلى التسامح

القسم الثالث
العدالة الانتقالية

مقدمة

ـ ١ ـ

الطائفية ليستِ الدينَ، وإنْ هي من الدين، أو هي تبرِّر نفسها به؛ فالدين أرحبُ في المبادئ والقيم، وأشدُّ تسامحاً من الطائفية. والخلط بينهما جارٍ على أوسع النطاقات لدى من يتناولون الظاهرة بالدرس، على مثال ما هو جارٍ ـ وراسخ في الوعي ـ عند الطائفيين أو المدافعين عن شرعية الطائفية: كبُنًى ذهنية عَقَدية، واجتماعية، وسياسية؛ وهؤلاء كُثْرٌ في العالم، وفي بلادنا العربية على نحوٍ خاص!

الطائفية، ابتداءً، **بنية شعورية ـ اعتقادية** لدى جماعةٍ من المنتسبين إلى ملّةٍ ما، المعتنقين لتعاليمها العامّة، ممّن يتحدَّر لهم اعتقادٌ، أو يتكوّن، بكيانيةٍ اعتقادية خاصة ومتميزة من الجماعات الأخرى التي تشاركها الانتماءَ الديني. وهي، بهذا المعنى، تمثل **انشقاقاً ثقافياً ـ عَقَديّاً** داخل إطار الجماعة الدينية الكبرى، غالباً ما تبرّره بزعم أنها الجماعة الأشدُّ تمثيلاً، التمثيلَ الأمين، للدين الذي تعتنقه. وهي، بمعنًى ثانٍ، بنية ذهنية عصبوية لأن مبناها على فكرة أن الطائفية هي، ابتداءً، رابطة روحية تولِّد تضامنات، أو علاقات تضامنية، بين من ينتسبون إليها. لا مجال، عندنا هنا، للتمييز المألوف بين الطائفة والطائفية؛ فـ«الطائفة» لا تكون طائفة، أو هي لا تعرِّف نفسَها أو يعرِّفُها غيرُها بأنها طائفة، إلاّ متى كانت مسكونة بوعيٍ طائفي، وعلى مقتضاهُ تحدّدتْ سلوكاتُها وتصرّف أفرادُها. ينجم من رسوخ هذه البنية الاعتقادية ـ الشعورية نتيجتان مترابطتان:

أولاهما أن ادِّعاء أيةِ طائفةٍ التمثيلَ الصحيح، والقويم، للدين يؤسّس في وعيها، وفي لا وعيها، أنها وحدها تَحْتاز الحقيقة، وأن غيرها على باطل (ضال أو منحرف أو

مبتدع أو ربما كافر). من هنا فكرة «الفرقة الناجية» في الإسلام، التي تصارعتِ الفرق على ادّعاء أنها تلك الفرقة من دون سواها، وما برِحتْ ـ حتى اليوم ـ تزعُم لنفسها الشيءَ نفسَه!

وثانيهما أن أية طائفة، للأسباب التي ذكرنا من اعتصابٍ ووهم بتمثيل الدين الصحيح، تتحوَّل ـ حكماً ـ إلى كيان مغلق، وتعيد إنتاج ثقافتِها وعقائدَها وأساطيرها، داخل ذلك الكيان المغلق، الأمر الذي يترتب عنه انغلاق وانسدادٌ وتحجُّر في عقلها الجمْعي: في رؤيتها إلى ذاتها، وإلى العالم من حولها. وهذا في جملةِ أسباب نزوعها الانكماشي، في المحيط المجتمعي والسياسي الجامع، وميلها إلى التصرّف كَ «أقلية» مهدَّدة من الآخرين!

على أن الطائفيةَ مؤسَّسةٌ، أيضاً، وليست بنية ذهنيةً فحسب؛ إذِ الطائفةُ تميل، على الأغلب، إلى مَأْسَسَة أنشطتها وعلاقاتها كافة: من الأحوال الشخصية إلى التمثيل السياسي، مروراً بالنشاطات التربوية، والاقتصادية، وبالحياة الروحية، وهذه المأسَسة (Institutionalisation)، التي تجعل منها ما يشبه مجتمعاً خاصاً داخل المجتمع الوطني، ودولـةً صغيرةً داخل الدولة، إنما هي مصروفة إلى تحصيل منظومةٍ كاملة من الأهـداف: تبدأ من هـدف إعادة إنتاج الطائفة ككيانٍ ومؤسَّسة ـ بالدين والتعليم والمصالح الاقتصادية... ـ إلى هدف تحقيق مصالحها في السلطة والدولة من خلال الحصول على حصّةٍ فيها.

والطائفية، بهذا المعنى المؤسَّسي (الاجتماعي ـ السياسي)، تشكل انشقاقاً جديداً عن المجتمع والدولة، وتَفَلُّتاً ـ أو محاولةَ تفَلُّت ـ من ضوابط العلاقات الوطنية الجامعة وأحكامها، وتظهيراً لـ «الهوية» الفرعية في مواجهة الانتماء الوطني العام. وكما هي تكون بنية اعتقادية مغَلقة على نفسها، كذلك تكوُن بنيةً مؤسَّسية مغلقة. وكما يقودها انغلاقُها الفكري والنفسي إلى رفض الآخر ومفاصلته، كذلك يقودها انغلاقُها السياسي إلى عدم الاعتراف لغيرها بمصالحه، وإلى تقديم مصلحتها العصبوية على المصلحة العامة.

أما المذهبية فليست إلاّ الصورة، والبنية المصغَّرة، للطائفية والوليد غير الشرعي لها. إنها انشقاق داخل الانشقاق، وتذرُّرٌ داخل بنية متذررة أصلاً؛ فهي تتولّد من الذهاب بعيداً في البحث عن عوامل التمايُز، وعن الفواصل الدقيقة التي تفصل وتعزل سعياً وراء «ماهيات» أكثر «صفاءً» و«نقاء»! إنها لا تختلف، في النوع، عن الطائفية؛ فللاثنتيْن

الديناميات الانقسامية والتفكيكية عينها، تختلف في الكمّ فقط، وإن كان الاختلاف فيه من آثار الدينامية الانقسامية ومفاعيلها.

لا نضيف جديداً، على ما كتبناهُ في مناسبات سابقة، حين نعرّف المجتمع الطائفي ـ مجتمع الطائفيات والمذهبيات ـ بأنه المجتمع الذي يعاني نقصاً فادحاً في الاندماج الاجتماعي، والذي يقوم فيه نظام سياسيّ تقليدي يتكوّن نتيجةَ اخْتِصَاصٍ أهلي (طائفي ومذهبي) للسلطة، أو الذي يتعايش مع بُنًى ومؤسسات عصبوية لا يستطيع مغالبتَها أو إخضاعها لسلطة الدولة؛ لضَعْفِه كنظامٍ هشٍّ قائمٍ على توازنات أهلية قلقة، أو مخافة اصطدامه بمجتمعٍ أهليّ ممأسس على قواعد عصبوية. **إن المجتمع الطائفي** هو، باختصار، **نقيض المجتمع المدني**، ونظامُه السياسي نقيض النظام الديمقراطي، لأنه ـ ببساطةٍ شديدة ـ **مجتمع الرعية لا مجتمع المواطنين**؛ المجتمع الذي يغلب فيه الولاءُ للطائفة والمذهب على الولاء للوطن والدولة!

ـ ٢ ـ

لم تنشأ فكرةُ التسامح، في الوعي الإنساني الحديث، بالتلقاء وأحكام الولادة الطبيعية، ولا هي تولّدت من نزعة إنسانية تدفقت روحُها في التاريخ ومجتمعاته، وإنما هي أتت ثمرة مخاضات وصراعات وحروب دموية، كانت أوروبا مسرحاً لها في القرن السادس عشر، في ما بات يُعرَف في كتب التاريخ باسم الحروب الدينية. لقد بَدَتِ الفكرةُ، لحظتئذ، وكأنها اعترافٌ بأمرٍ واقعٍ مَقْضيّ، بعد أن عزَّت إمكانيةُ حسم الحرب بإلغاء أحد أطرافها. كان قسم من أوروبا ـ جنوبها خاصة ـ ما يزال تحت سلطان الكنيسة الكاثوليكية، وكانت البروتيستانتية قد أحكمت سيطرتها في هولندا وألمانيا والعالم الانكلوساكسوني، فيما ظلت الأورثوذوكسية تنشر تعاليمها في مجتمعات شرق أوروبا وبعضِ جنوبها. كانت موازين القوى قد ارتسمت على الأرض على نحوٍ لن يغيِّر معه تعديلٌ من هنا وآخر من هناك صورتها الإجمالية. وما كان من مناصٍ، حينها، سوى الاعتراف بهذا الواقع التعددي الجديد، في الخريطة الدينية، وشرعنته باسم مبدإ جديد؛ وكان هذا المبدأ هو التسامح.

لا يعبّر مفهوم التسامح، إذن، عن اعترافٍ بحقّ المخالف في اعتناق العقيدة أو المذهب الذي يعتقد به، بل يترجم شعوراً بالاعتراف الموضوعي بأمرٍ واقعٍ قائم، والتسليم بعدم إمكانية تغييره. ولم تكن الثقافة الأوروبية، حينها، جاهزة لمثل ذلك

الاعتراف بالحق في الرأي المخالف؛ فقد اقتضاها مثل ذلك الوعي زمناً ـ امتد حتى النصف الثاني من القرن العشرين ـ لكي تؤسّسه في إطار مبدإ **الاختلاف**، الذي تولّد من ثورة العلوم الإنسانية المعاصرة؛ من الدرس الأنثروبولوجي والتاريخي (= مدرسة الحوليات) واللساني، الذي سدّد ضربةً للمركزية الأوروبية. وليس معنى ذلك أن ما كتبه أحرار أوروبا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في مسألة التسامح (غروتيوس، بايل، جون لوك، فولتير...) غير ذي قيمة لأنه لا يذهب بمعنى التسامح أبعد ممّا كانَهُ كاعترافٍ موضوعي بأمرٍ قائم، بل إن تراث هؤلاء هو ما بُنِيَ عليه للانتقال إلى طورٍ جديد (من أطوار فكرة التسامح) هو ـ كما يرى د. عليّ أومليل بحق ـ الطور الذي تعبّر عنه فكرة الحقوق الثقافية واللغوية اليوم.

ومن سوء حظ الفكر العربي الحديث، في القرن التاسع عشر، أنه لم يستقبل فكرة التسامح إلاّ في بيئات ثقافية ضيقة ـ خلاف استقباله، مثلاً، فكرة الحرية والدستور والدولة الوطنية ـ هي بيئة مثقفي بلاد الشام في النصف الثاني من ذلك القرن. بينما استقبلها مفكرو الإصلاح الإسلامي برفضٍ واستنكار، بل رُدَّ عليها بمفهوم «التعصب» (كما فَعَل جمال الدين الأفغاني)؛ ويعود ذلك، في المقام الأول، إلى ظرفية **الاستقبال**، التي كانت ظرفية التدخل الأجنبي والتوسع الاستعماري، وقد فُهِم من الفكرة ـ حينها ـ أنها إنما هي غطاء لتمكين الإرساليات التبشيرية من النفاذ في قلب المجتمعات الإسلامية لأداء رسالة التنصير!

ولم يكن حظ فكرة الحقوق الثقافية أفضل حالاً من حظ فكرة التسامح؛ فلقد استُقْبِلت ـ هي الأخرى ـ استقبالاً فاتراً، وبقدرٍ كبيرٍ من الاشتباه في أغراضها ومضمَراتها. وكان السببَ في ذلك العاملُ عينه: عامل الظرفية التاريخية التي دَخَل فيها مفهوم الحقوق الثقافية، والحوار الثقافي وحوار الحضارات، إلى الوعي العربي: في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته؛ فهي، أيضاً، ظرفية التدخل الأجنبي وحروب الكولونيالية الجديدة، والتمزيق الكياني للوطن العربي. لذلك ما كان غريباً أن يُشْتَبَهَ في أمرها، وأن يُنْظَر إليها بوصفها غطاء لتحريك مسائل الأقليات، واستغلالها سياسياً لتفكيك كيانات المنطقة.

من أسفٍ أنّ حظّنا كان سيئاً، في الوعي على وجه الخصوص، مع فكرةٍ كبيرة في التراث الإنساني الحديث مثل فكرة التسامح، ووليدتها المعاصرة: الحوار الثقافي والحقوق الثقافية، لا لشيء إلاّ لأن ظروف استقبالها هي عينُها ظروف الضغط الأجنبي. وهذا إذا كان يدفعنا إلى تفهُّم أسباب عُسْر الاستقبال وعُصابيته، من طريق أخذ السياقات

التاريخية والسياسية التي حصل فيها التلقي في الحسبان، فهذا لا يعفينا من واجب الدفاع عن شرعية هذه الفكرة، وحاجة ثقافتنا ومجتمعاتنا إليها. وما أغنانا عن القول إننا لا نخسر شيئاً من التمييز بين الأفكار الوافدة و(بين) الظروف النابذة التي تَفِد فيها تلك الأفكار، حتى لا نقول إن ذلك التمييز يضع في أيدينا سلاحاً للردّ على ظروف الضغط تلك. وبيانُ ذلك أن فكرة التسامح، التي وفدت مع الحملة الاستعمارية، هي أعظم ردّ على استعمارٍ يمرّغ تحت قدميْه فكرة التسامح وينتهكها، وهي أكبر فضْح له ولمزاعمه؛ كما أن فكرة الحقوق الثقافية والحوار الثقافي ـ أو حوار الحضارات ـ أعظم ردّ على استراتيجية الهضم الثقافي الغربية، وعلى فكرة صدام الحضارات.

ـ ٣ ـ

يقع مفهوم العدالة الانتقالية موقعاً وسطاً بين المفهوم الحقوقي ـ القانوني والفلسفي للعدالة، وبين تعريفٍ «استثنائي» لَهَا تفرضه ظروف استثنائية لا يُناسبها إعمال ـ أو إنفاذ ـ المنظومة القانونية القائمة: إمّا لعدم اشتمالها على الأحكام الخاصة بالوقائع الحاصلة في ظروف استثنائية، أو بسبب الحاجة إلى مقاربة «النازلة» بأحكام الإجماع والتوافق لا بأحكام الزجر الجنائي... إلخ. لكنها، في الأحوال كافة، عدالة لا غبار عليها لأن «فلسفتها» تقوم على كشف الحقيقة، وإحقاق الحق، وإنصاف مَن حِيفَ في حقهم في الظروف التي تنظر فيها: في وقائعها وملابساتها.

ليس من شك في أن الاستفهام لا يقوم على عبارة «عدالة» إلاّ لسببٍ هو اقترانُها بعبارة «انتقالية»؛ والعبارة هذه توحي بأن الأمر يتعلق بحالةٍ غير عادية أو طبيعية يُخشى من أن تنال من معنى العدالة، الذي يرادِف المرجعية الدائمة للقانون، والتطبيق الصارم ـ غير الانتقائي ـ له. فالقانون، في الفلسفة السياسية الحديثة، هو التعبير المادي والمؤسَّسي عمّا يسميه روسو ـ ودخل بعده في نسيج الفكر السياسي والحقوقي ـ باسم الإرادة العامّة. وعدم ممارسة الانتقائية في تطبيقه إنْ هو إلاّ التعبير المباشر عن مبدإ المساواة في المواطنة: حقوقاً وواجبات. غير أن الطبيعة الانتقالية للعدالة الانتقالية لا تنال، في شيء، من تلك المعاني جميعها؛ لأن العدالة الانتقالية لا تخترع قيماً ومعايير جديدة تطبّقها على الحادثات الاستثنائية، وإنما هي تكيِّف منظومة القيم والمعايير مع أوضاع استثنائية تفرض نفسَها، وخاصة حينما لا تكون منظومة التشريع القانونية القائمة ملائمة، أو حينما تكون ـ هي نفسُها ـ في حاجةٍ إلى تشذيبٍ وتطويرٍ وإعادةِ تأهيل.

ما يُحْكَم به على العدالة الانتقالية يسري حكمُه على المراحل الانتقالية في السياسة والسلطة؛ كلاهما يَعْقُبان مرحلة تغيير وتحوّل في علاقات السلطة: تغييرُ نظام سياسي بثورة، أو بتوافق بين النظام والمعارضة، تكيُّفُ نظامٍ سابق مع ضغوط التحولات وضروراتها وإقدامُه على إجراء إصلاحات واسعة تَفُكّ حَالَ الانسداد فيه وفي الحياة السياسية، قيامُ سلطةٍ وطنية جديدة بعد التحرر من الاستعمار وشروعُها في بناء دولةٍ جديدة... إلخ. في هذه الحالات جميعاً تضغط الحاجة إلى توفير أجوبة انتقالية عن حاجات سياسية واجتماعية وإنسانية لا تَقْبَل الترحيل، أو التعليق على مواعيد لاحقة تقوم فيها مؤسسات الدولة ـ السيادية والتمثيلية والتنفيذية المنتَخَبة ـ أو منظومتُها التشريعية والقانونية الجديدة. وهذه الحاجة الحيوية هي، بالذات، ما يؤسّس للحالة الانتقالية شرعيتَها ومشروعيتها.

هذه هي القاعدة الفلسفية التي عليها قام مفهوم العدالة الانتقالية؛ بوصفها جزءاً غيرَ قابلٍ للفصم من مفهوم العدالة الكلّيّ، وبوصفها حاجة حيوية **اضطرارية** لمقاربة مسائل الحقيقة والحقوق في الظروف غير العادية، أي تلك التي يتعذر فيها إنفاذ منظومة التشريعات والقوانين العادية أو القائمة. إنها عينُها القاعدة الفكرية ـ والسياسية ـ المرْعية في مراحل الانتقال التي يُلجأ فيها، مثلاً، إلى إحداث إعلانات دستورية استثنائية، عند تعطيل العمل بالدستور والشروع في كتابة آخر، أو إلى تشكيل حكومات انتقالية غير منتَخبَة، لأن البرلمان حُلّ، وشبيه ذلك من الإجراءات الانتقالية المناسبة لمثل هذه الظرفيات. وكما لا يُنْظَر إلى هذه الإجراءات الانتقالية كنقضٍ للدولة والشرعية، أو تقويضٍ لهما، بل كمَعْبرٍ ضروري لإعادة بنائهما على أسسٍ جديدة، كذلك لا يُنْظر إلى العدالة الانتقالية كنيْلٍ من العدالة، بل كاستكمالٍ لبناء منظومتها. وفي الحالين؛ في حال المراحل الانتقالية والعدالة الانتقالية، يكون لمبدإ **التوافق** الدور الحاسم في بناء تلك الأوضاع الانتقالية. وغنيّ عن البيان أنّ ما توافق المجتمع عليه له من الشرعية والحُجّية ما للقانون أو الدستور؛ فهُمَا ـ أيضاً ـ مما يقع التوافق عليهما في الأحوال العادية.

هكذا أخِذ مفهوم العدالة الانتقالية، عند التطبيق، في عشرات من التجارب في أوروبا الشرقية، وأمريكا اللاتينية، وأفريقيا، وهكذا عرفناه ـ جزئيّاً ـ في بلدان عربية مثل لبنان، والمغرب، وتونس (وإن كان المثال المغربي هو الأجرأ حتى الآن). وإذ كشفت تجاربُ العدالة الانتقالية تلك عن إمكانيات مذهلة، في مجال تصفية المواريث الثقيلة الموروثة عن أحقاب الاستبداد، أو عن النزاعات الأهلية: العرقية، أو الطائفية، أو المذهبية، ووفّرت لها أجوبة عدالية وإنسانية سلّمت بمظلومية من تحيَّف الاستبداد

في حقهم، أو مَن وقَع الظلم عليهم وقعاً مميتاً، وبَنَتْ على ذلك التسليم/الاعتراف إجراءات للإنصاف وجَبْر الضرر، وصلت ـ أحياناً ـ إلى الاعتذار الرسمي، فإن النتائج الإيجابية لتلك التجارب تفرض علينا التسليم بأن العدالة الانتقالية هي، اليوم، الخيار الوحيد الأنسب لمقاربة مشكلات الماضي في بلادنا العربية؛ ففي هذه البلاد مخزونٌ هائل من الإساءات لكرامة الإنسان، وآدميته، وحقه في الحياة، صنعها استبداد السلطة والاستبداد الأهلي العصبوي الذي فجَّر الحروب الأهلية...

ـ ٤ ـ

كيف يمكننا الربط بين الطائفية والمذهبية و(بين) التسامح والعدالة الانتقالية؟ بين ظاهرة مرذولة، لأنها فتّاكة بالاجتماع السياسي والمدني، وظاهرتين حميدتيْن كانتا في أساس المدنية الحديثة والتقدم ودولة الحق والقانون؟

ما يربط بينها هو، بالذات، هذا التجافي بين منطق الظاهرة الأولى ومنطق الظاهرتيْن الأخيرتين، والذي يجعل (أي التجافي) من التسامح والعدالة الانتقالية حلاًّ تاريخيّاً لمعضلة الطائفية والمذهبية في المجتمعات التي تعانيها مثل مجتمعاتنا العربية. والحلّ هذا لا يُستَوْرَد جاهزاً، وإنما يُبْنَى ثقافياً، واجتماعيّاً، وسياسيّاً، وتنهض بأعباء صناعته قوًى اجتماعية متعددة. لكن الذي لا مِرْيةَ فيه أن على عاتق الدولة يقع العبءُ الأساس؛ فهي تملك ـ أكثر من غيرها ـ أن توفّر البيئات المناسبة لانتشار قيم التسامح وثقافة العدالة الانتقالية وفشوّها، من طريق الأدوات التي تمتلكها أو تسيطر عليها (= التعليم، الإعلام، التشريع...)... إلخ، ومن طريق الإكراه القانوني الشرعي.

بأيّ معنًى يمثل التسامح والعدالة الانتقالية جواباً عن معضلة الاجتماع الانقسامي: الطائفي والمذهبي؟

لا بدَّ، ابتداءً، من بيان الفوارق والفواصل بين منطق الاجتماع الانقسامي ومنطق الدولة الحديثة التي قامت على فكرة التسامح والعدالة، وتستكمل إعمارها بهما؛ ففي التمييز بينهما خيوط تعليلٍ ـ وتبرير ـ الصلة التي أومأنا إليها.

المجتمع الطائفي والمذهبي هو، بالتعريف، مجتمع مغلق؛ تنكفئ جماعاتُه على داخلها الفئوي لتتمايز من بعضها، أوّلاً، ولتقيم لنفسها ـ بذاك الانغلاق ـ حزامَ أمانٍ يحميها من غائلة غيرها، ثانياً. هذا معناه أن الجماعات المغلقة التي من هذا النوع

تتخاوف، لأنها تتبادل التهديد ـ المضمَر والمعلَن ـ بينها، فتدفع الواحدةُ منها الأخرى إلى التهيّب والتحسُّب، وتمرين الاجتماع الأهلي الفئوي، أو العصبوي، الداخلي على طقس الدفاع الذاتي، من طريق التربية والتكوين ووسائط المخاطبة المختلفة (الإعلامية، الثقافية، المسجدية، الكَنَسيَّة، الدعوية، الحزبية...). ولا تميل هذه العصبيات ـ الطائفية والمذهبية ـ إلى معاداة بعضها، وإلى الخوف من بعضها، إلاّ لأنها متشبعة بثقافة **الإنكار**: إنكار حق «الآخر» في منازعتها «تمثيل» الحقيقة أو سدانتها! حين يكون لكل جماعة مسجدُها أو كنيستها، وأوقافُها، ومدارسها، وتقويمها الخاص لمواقيت الأعياد الدينية، وأحزابُها، ومؤسساتها الطبية، وأحوالها الشخصية... إلخ، وهي جميعُها نتاج مؤسَّسي لرأي قد يكون فاهَ به أحدٌ من ألف عامٍ أو يزيد! فليس من مغزًى لذلك سوى أنّ كل واحدةٍ منها تَحْسب نفسها «الفرقة الناجيةَ»؛ الفرقة المخلَّدة في الجنة، وأنّ ما عداها في ضلال مبين!

هذه الجماعات سجونٌ مقفَلة، وهي لا يمكن أن تكوِّن وطناً؛ **لأن الوطن ليس علاقةً كميةً تجمع** بين أشتاتٍ من الناس تقوم بينهم العوازل والأقفاص، وينظر الواحد منهم إلى غيره بوصفه «آخَـراً» له! **الوطن مواطَنةٌ ومساواةٌ في الحقوق والواجبات، وولاء عام للكيان والدولة**، وليس ولاءً فرعيّاً لبني عصبيةٍ صغيرة قوامُها قرابةُ الدم، أو أزعومةُ النسب، أو التَقَرْفُص على فكرة! وهذه الجماعات لا تمنع من تكوُّنِ وطنٍ ودولةٍ فحسب، بل تجعل من قيام اجتماع إنساني ـ فوق ذلك ـ أمراً مستحيلاً، وتعود بالعلاقات بين الجماعات إلى القانون الذي أطلق عليه توماس هوبس «حرب الجميع على الجميع»! أليستِ الفتنُ والحروب الأهلية، المتناسلة من بعضها مثل الفطر، مصداقاً لذاك القانون؟!

المجتمع الطائفي والمذهبي مجتمعٌ خالٍ من ثقافة الاعتراف؛ ليس الاعتراف بحق المخالِف في الرأي والاعتقاد، بل حتى بالحق في وجوده! إنه مجتمع يعاني فقراً فادحاً حتى في قيم الصَّفح والعفو والمساكنة! لذلك تراهُ مستنفَراً ضدّ بعضه، مستأسداً في حروب الداخل ببسالةٍ لا تضارعها مناضَلَةُ العدوّ الخارجي! ولذلك هو مجتمع منقسم (أو انقسامي)؛ عاموديُّ العلاقات لا أفقيّها، يفتقر إلى علاقات الاندماج الاجتماعي، وإلى الشعور بالانتماء المشترك. هل يُستغرب، والحالُ كما وصفناها، أن يكون هشّاً ورخواً، ويسيرَ الاختراق الخارجي، وأن تبحث عصبياتُه لنفسها عن الحماية من الخارج، فتكون كل واحدة منها تَبَعاً لدولة أجنبية، وأن تكون صلتُها الوحيدة في الداخل مع سفارة تلك الدولة الأجنبية التي «تحميها»؟!

المجتمع الطائفي والمذهبي، باختصار شديد، نقيض المجتمع المدني الحديث (= الدولة الوطنية الحديثة)؛ المجتمع القائم على رابطة المواطنة، التي تذوب فيها «الأصول» الدينية والمذهبية والعرقية والعشائرية، وتتكون منها شخصية وطنية عامّة تتجسّد في أفراد يتمتعون بالحقوق عينها، وتترتب على حقوقهم الواجبات عينها، على مقتضى مبدإ المساواة الناظم للاجتماع السياسي الحديث. مجتمعُ الدولة الوطنية الحديثة هو مجتمع دولة الحق والقانون، الذي تحكمه **القوانين**، بما هي **التجسيد المادي** لما يسميه جان جاك روسو الإرادة العامّة، وليس الأعراف وقيم الجماعات المغلَقة. هو المجتمع الذي يُقرّ الحق للجميع في التعبير والرأي والاعتقاد والاختلاف بما لا يصادر حقوق الآخرين وينتهكها.

التسامح (= واسمه اليوم الحق في الاختلاف) والعدالة (ومنها العدالة الانتقالية) مما يكون به عمران المجتمع الحديث والدولة الحديثة. وقد يكون الانتقال من المجتمع العصبوي إلى المجتمع المدني، مجتمع الدولة الحديثة: دولة الحق والقانون، انتقالاً صعباً، أو عسيراً، وقد يأخذ مدًى زمنيّاً طويلاً (ربما أجيالاً)، لكنه انتقال ضروريّ وممكن. وليس من شك في أن نشر ثقافة التسامح في المجتمع، والتوافق على قواعد العدالة الانتقالية فيه ممّا يسمح بتأهيل المجتمع لتحقيق مثل ذلك الانتقال.

*

يجمع هذا الكتاب ـ ضمن «سلسلة الحلقات النقاشية» ـ ثلاثاً من أكثر حلقات النقاش تميُّزاً في مركز دراسات الوحدة العربية؛ أكان ذلك في الموضوع، أو في البحوث المقدَّمة فيها، أو في مستوى المناقشات التي دارت حول البحوث وموضوعاتها. لسنا في حاجةٍ إلى تنفيلٍ في القول لبيان أهمية مسائل مثل الطائفية والمذهبية، والتسامح، والعدالة الانتقالية؛ فقد حاولنا ذلك البيان باختصار في ما سبق من صفحات، ومادة الكتاب هذا خليقة بأن تُسَلّط ضوء ذلك البيان بشكل أفضل مما حاولناه. يكفي أن المعظم من مجتمعاتنا العربية يرزح تحت وطأة هذه الآفة الطائفية والمذهبية التي تنخر فيها، وأن أكثر الصراعات فيها يدور في نفق هذه الآفة، وأن من أسباب ذلك فقرَ مجتمعاتنا وثقافتنا إلى قيم رفيعة عدة، مثل قيم التسامح والاعتراف وما في معنى هذه، وأن العدالة مطلب عزٌّ في مجتمع ودولة مزدحميْن بأفعال الظلم والتحيُّف... إلخ. وهذه وغيرها من الأوضاع ما تتبرَّر به أهمية النظر في هذه المسائل.

غير أن الأهـمّ من أهمية المسائل المطروقة، في هذه الحلْقات الثلاث، كيف طُرِقت، وبأيّ أدوات منهجية وعُدَّةٍ فكرية قورِبَت وبُحِث فيها. والحق أننا لا نتزيَّد حين نقول إننا أمامٍ بحوث رفيعة في بابها عُرِضت ـ أوراقاً خلفيةً ـ لمناقشات هذه الحلقات؛ بعضها فكريٌّ، وبعضُها الثاني سياسي ولكن بنَفَسٍ أكاديمي. وإذا كانت الأمانة تقتضينا الإقرار بأن المناقشات، التي أعقبت إلقاء البحوث، عمَّقت النظر في المسائل التي وردت في الأوراق، وأوسعت المساحات لمناولة ما لم يَرِد في البحوث، أو وَرَدَ عرضاً، فإن الأمانة عينَها تقضي بالتسليم بقاعدةٍ لا مهرب لفكرٍ موضوعي ـ أو يتقفّى مسلك الموضوعية ـ من الاعتراف بها هي أن الحوار يغتني أكثر كلّما كان مبناهُ على مادةٍ غنية؛ والبحوث، بهذا المعيار، أتت غنية بحيث أسعفت بمناقشات خصبة: مثلما سيقف القارئ على ذلك بنفسه.

بقي أن نقول إن الصفحات السابقة حاولت أن تبرّر الجمع بين الحلقات الثلاث في كتاب، والأمل أن تكون وُفِّقت في مسعاها إلى ذلك.

عبد الإله بلقزيز
بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣

المشاركون

د. أحمد شوقي بنيوب	خبير في مجال حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية، عضو سابق في هيئة الإنصاف والمصالحة ـ المغرب.
الأب أنطوان ضو	الأمين العام لـ «اللجنة الأسقفية للحوار الإسلامي المسيحي».
د. أنطوان مسرّة	عضو المجلس الدستوري، وأستاذ في الجامعة اللبنانية (١٩٧٦ ـ ٢٠١٠)، وجامعة القديس يوسف.
أ. بشارة مرهج	وزير سابق ـ لبنان.
أ. جميل مطر	مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل.
أ. جهاد الزين	محلل سياسي ـ جريدة «النهار».
د. حسن الشريف	مستشار بالمنظمة العربية للترجمة ـ لبنان.
د. حيان حيدر	ممثل المجلس اللبناني للحق في التجمع لدى الحكومة اللبنانية.
د. خير الدين حسيب	رئيس مجلس أمناء، ورئيس اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية.
د. رضوان السيد	أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

أ. سركيس أبو زيد صحافي ومحلل سياسي ـ لبنان.

أ. سليمان تقي الدين صحافي لبناني.

أ. سليمان عبد المنعم أستاذ الحقوق في جامعة الإسكندرية وأمين عام سابق لمؤسسة الفكر العربي.

د. شيرزاد النجار أستاذ العلوم السياسية ورئيس جامعة كردستان ـ أربيل.

أ. صباح المختار محامٍ ونائب رئيس مركز جنيف الدولي للعدالة في الأمم المتحدة.

د. عبد الإله بلقزيز أستاذ الفلسفة في جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

د. عبد الحسين شعبان مستشار قانوني وباحث ـ العراق.

د. عصام نعمان كاتب ومحامٍ ـ لبنان.

د. علي أومليل مفكر مغربي، وسفير المغرب في لبنان.

أ. فارس أبي صعب مدير التحرير في مركز دراسات الوحدة العربية.

د. فالح عبد الجبار مدير معهد الدراسات العراقية.

د. محمد السمّاك رئيس لجنة الحوار الإسلامي ـ المسيحي.

د. ناصيف نصار أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

أ. نصري الصايغ كاتب ومحلل سياسي.

د. نيفين مسعد أستاذة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

د. هنريتا أسود مستشارة في اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا ـ الإسكوا.

د. يوسف الصواني أستاذ السياسية والعلاقات الدولية، جامعة طرابلس ـ ليبيا.

القسم الأول

الطائفية والمذهبية في الوطن العربي وآثارهما السياسية(*)

(*) في الأصل، دراسات هذا القسم، عبارة عن أوراق عمل قدمت إلى الحلقة النقاشية التي عقدت في مقر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بتاريخ ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢، ونشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٨ (شباط/ فبراير ٢٠١٣)، ص ١٢ ـ ٦٩.

الفصل الأول

المشكلة الطائفية في الوطن العربي

فالح عبد الجبار(*)

مقدمة

تتكاثر الدراسات في الغرب حول تسييس الهويات الدينية الجزئية (الطائفية) في العالم العربي ـ الإسلامي، منذ عقد أو نحوه، بدرجة لافتة، مقابل ندرة أو انعدام مثل هذه الدراسات في الوطن العربي. هذا التكاثر هو انعكاس لاحتدام وانتشار التسييس الحادّ (وأحياناً العسكرة) للهويات الدينية الجزئية (الطائفية) (Sectarian or communal sub-Identities)، وما ينجم عنها من مشكلات سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وأمنية، بالغة التعقيد، ذات طابع وطني وإقليمي عالمي.

١ ـ المعنى العام للطائفية وحدودها

يتفق العالم الأكاديمي على أن الهويات الدينية الجزئية (الطائفية) تقوم على عدة ركائز: **أولاها** تعيين الهوية الدينية أو الهوية المذهبية (في دين منقسم) على أساس الجماعة أو الطائفة (Sect)، وليس على أساس هوية الأمة ـ الدولة، **وثانيتها** تسييس هذه الهوية كوحدة للفعل الجمعي كبديل من الهويات الاجتماعية (الطبقات) أو الهويات الأيديولوجية، سواء بإزاء الجماعات الأخرى المغايرة أو بإزاء الدولة، **وثالثتها** أن

(*) مدير معهد الدراسات العراقية.

الهويات الدينية الجزئية تنشطر بتأثير التنظيمات الاجتماعية (قبائل، وطبقات) أو هي التي تشطر هذه التنظيمات، ورابعتها أن الجماعة الجزئية، سواء قامت على انقسام داخل الدين الواحد (المذهب) أو تعدد الأديان، أو تعدد الإثنيات (الجماعات القومية) ذات المذهب أو الدين المختلف، فإنها ليست كياناً صوانياً، ولا بنية ثابتة.

تفسير اشتداد هذه الظاهرة في الوطن العربي (والإسلامي بشكل محدود) في العقدين الأخيرين، منقسم عند الأكاديميين بين تيارين عريضين: التيار **الأول** يرى أن الظاهرة «قديمة» قِدم الأديان والمذاهب، أي ظاهرة متصلة، وجوهرية، وذات طابع تاريخي. أما التيار **الثاني** فيرى أن الظاهرة «جديدة»، وظرفية.

ونرى هنا أن هذه الظاهرة ترتبط بمشكلات تطور الدولة الحديثة، وبالتحديد بعد بلوغ هذه الأخيرة درجة مفرطة من التمركز والاحتكار المتعدد. ولعلّنا نتفق مع هذا التيار في أن معظم القرن السابق لم يشهد مثل هذا التسييس، رغم وجود الهويات بما فيها من قوى اجتماعية ومؤسسات إكليروسية، وطقوس وشعائر. لكننا نضيف أمرين: وجوب التمييز بين البلدان التي استمر طابعها السلالي ـ التقليدي بدرجات متفاوتة حتى اللحظة، فهي بلدان ـ سلالات ترتكز على الدين ـ العرف، وهي بالتالي مولدة للانقسام الطائفي، وبين الدول الحديثة التي تتسم بشرعية دستورية أو شرعية ثورية ـ ذاتية، فهذه الأخيرة هي المصابة بلوثة الإحياء للهويات الجزئية، وهي ثمرة تأزم تطورها الاحتكاري الاستبدادي، وثمرة التحول المرافق لهذا التأزم في الثقافة السياسية والقيم، من الأيديولوجيات الحديثة (القومية، والاشتراكية، والماركسية، والليبرالية) إلى الأيديولوجيا الإسلامية، ونمو حركاتها الجماهيرية، مشفوعة بتغيّر إقليمي في إثر الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩.

هذا يدعونا إلى التفريق بين الهوية الجزئية كـ «هوية ثقافية»، وكـ «هوية مسيّسة»، آخذين في الاعتبار أن التقسيم العام للبلدان العربية بين دول سلالية، وأخرى حديثة، لا يغطي المشهد العربي، ولدينا على الأقل مثال لبنان، حيث نجد أن الطائفية في العراق أو سورية، مثلاً، هي فضاء ثقافي ـ تنظيمي، وليست تنظيماً اجتماعياً، فالتنظيم الاجتماعي يقوم على القبائل والأسر الممتدة في الأرياف ووسط المهاجرين القرويين، أو على الطبقات الحديثة في المدن القائمة على مشترك المصالح والقيم وطراز العيش، في حين أن الجماعات الطائفية في لبنان تتميّز بارتكازها على تنظيم القرية، وارتباط القرى المتماثلة دينياً بزعماء الطائفة السياسيين الذين يتوسطون بين القرية ـ الطائفة من هنا، والدولة ـ السوق من هناك.

إن أغلب الدراسات المتاحة تتركّز على الانقسام السنّي ـ الشيعي، وإن قلّة منها تميل إلى إضافة الانقسام الإسلامي ـ المسيحي (مثال لبنان، وأقباط مصر، ومسيحيي جنوب السودان).

تدور الدراسات المتاحة في أغلبها على المشرق العربي (يشمل ذلك مصر والسودان) والخليج، إضافة إلى إيران وتركيا وأفغانستان وباكستان، في حين أن المغرب العربي لا يندرج عموماً في هذه الدراسات، بسبب سعة التجانس المذهبي من جانب، وتركّز الاهتمام السوسيولوجي ـ الأنثروبولوجي على التشظّي القبلي (ليبيا، والمغرب)، وعلى الهويات الإثنية (الأمازيغية أو البربرية) من جانب آخر[1].

في هذه الورقة محاولة لوضع مقاربة منهجية لدراسة الظاهرة دراسة مقارنة على امتداد الوطن العربي، لتعيين تخوم الظاهرة الطائفية، وتلمّس إمكانات تطوير استراتيجيات عابرة للطوائف، من شأنها أن تثلم حدّة الظاهرة، وصولاً إلى احتوائها، وانتهاءً ببناء نسيج وطني ـ قومي مستقبلي موحّد. وننطلق هنا من الاعتبارات التالية:

أ ـ أن تسييس وأدلجة الهويات الجزئية ظاهرة جديدة كل الجدّة، رغم قدم هذه الهويات كفضاء ثقافي ـ اجتماعي.

ب ـ اعتماد هذا التسييس على منابع الخزين التاريخي للهويات الثقافية الممتد إلى تاريخ طويل، بقيت بناه واضحة في عهود الدولة السلالية السابقة للدولة الحديثة.

ج ـ أن التسييس نفسه، أي القدرة على تحويل الهوية الثقافية إلى حركة احتجاج وانقسام سياسي ـ اجتماعي ـ أيديولوجي، سيرورة مديدة ومتعرّجة انحسرت، ولم تشتد إلا في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

د ـ أن عوامل هذا النجاح في تسييس هذه الهويات لا يرجع فقط إلى الطابع المركزي المفرط للدولة الحديثة وسياساتها الاحتكارية، خصوصاً في صيغتها ما بعد

(١) تنبغي الإشارة إلى أن الدراسات تمتد لتشمل الظاهرة الطائفية في أوروبا الغربية، وأمريكا (وسط المهاجرين العرب والمسلمين)، وأفريقيا، وآسيا، وروسيا، ما يشير إلى أن الظاهرة عالمية وليست عربية حصراً. انظر ملحق المراجع المتاحة بالإنكليزية في آخر هذا الفصل.

الكولونيالية، أي الفترة الممتدة من منتصف القرن العشرين حتى نهايته، بل يتعدّاه نشاط وأيديولوجية الإسلام السياسي وشرائح من المؤسسة الدينية وطبقة رجال الدين، فضلاً عن المؤثرات الإقليمية والعالمية (انهيار يوتوبيات الاشتراكية، مثلاً، وفقدان المعنى في عالم الكونية الجديدة).

٢ ـ مقاربات منهجية البحث بشكل أساسي

لما كانت الظاهرة قيد المعاينة تمتد من الدولة السلالية ـ الدينية القديمة إلى الدولة الحديثة، فإن هذا الازدواج يستوجب تطوير مقاربتين منهجيتين أساسيتين لدراسة موضوعة الطوائف والطائفية في الدولة الحديثة:

أ ـ **المقاربة التاريخية** للأحوال والأهوال في الدولة السلالية، حيث ينطلق البحث من استقصاء علاقة الدولة أو البنية السياسية بالأديان والمذاهب ونمط العلاقات الاجتماعية ـ الثقافية بين الأديان والمذاهب في الحقبة ما قبل الحديثة، لتمهد التحليل البنيوي للحقبة الحديثة، حقبة الدولة القومية (أو الدولة المركزية). فالبنية الفكرية للمذاهب، والبنية الاجتماعية للطوائف، في هذه الحقبة تتميّز بسمات خاصة تختلف عن تلك في الحقبة الحديثة. والخلط بين الاثنتين هو أحد أكبر الأخطاء في الدراسات السوسيو ـ أنثروبولوجية عن الطوائف. فالطوائف في العصور السالفة هي جزء من التنظيم الاجتماعي، وفكرها امتداد نابع من الأيديولوجيا الدينية السائدة، وهي لذلك تعتبر «طبيعية»، بمعنى اتساقها مع البنى السياسية والاجتماعية والثقافية المتشظّية، اللامركزية، بتعدّدها وعزلتها بعضها عن بعض.

ب ـ **المقاربة البنيوية** التي تدرس عوامل تشكّل ونشاط الهويات الطائفية المسيّسة (الجزئية) في الدولة القومية الحديثة، من حيث تنوّعها في المكان (بين دولة وأخرى) وتطورها في الزمان... هنا نجد أن الظاهرة المدروسة هي نتاج عدة عوامل: سياسية (النظام السياسي)، واقتصادية، وثقافية، وأيديولوجية، ومؤسساتية... إلخ، أي هي نتاج علاقة الدولة الحديثة بمجتمعها المتعدّد، وتأزم هذه العلاقة، وما نجم عن ذلك من تمييز وعسف وإفراغ المجتمع، فاتحاً المجال لتسييس الهويات الثقافية للطوائف، بل (أحياناً) عسكرتها (العنف السياسي).

لذلك ينبغي أن تدرس الظاهرة على النحو المذكور سابقاً.

أولاً: المقاربة التاريخية للدولة السلالية والبنى السياسية ما قبل الحديثة

نقطة الابتداء في هذه المقاربة هي دراسة شروط نشوء وتركيبة وشرعية الدولة السلالية، وبالدين، سواء كمصدر شرعية أو كفضاء اجتماعي ومؤسسات، وتنظيم المؤسسة الدينية، في تفاعلها مع الدولة ومع التنظيمات الاجتماعية. التركيز، إذن، هو على الدولة، والمؤسسة الدينية، والتنظيم المجتمعي.

١ ـ الدولة السلالية

هي دولة دينية بامتياز، وقد تكون دولة بمذهب محدّد على الغرار العثماني، فقد تبنّت المذهب الحنفي، وسمحت للمذاهب السنّية الأخرى بالبقاء (الشافعي والمالكي)، باستثناء المذهب الحنبلي الذي أخذ يشكّل خطراً عليها منذ نشوء الإمارة السعودية الأولى في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وكان منصب المفتي الأعظم جزءاً من البيروقراطية الرسمية بتنظيم هرمي يوازي الإدارة ويندمج في الجيش، معتمداً في ديمومته على سلطة السلطان، وعلى الموارد الرسمية المالية المخصّصة له. وكانت هذه الدولة تعتمد في جهازها العسكري الإداري على المسلمين السنّة (رغم وجود حالات توظيف غير المسلمين في مسؤوليات إدارية معينة ـ المالية مثلاً). ولم تكن الدولة السلالية معنية بنشر الدين أو العقيدة الرسمية، وكانت بعيدة من فرض المجانسة المذهبية ـ الدينية، أي تميل إلى إبقاء التشظّي القائم: فهي بإزاء مجتمعات (أو جماعات) مبرقشة، ذات تنظيم ذاتي داخلي؛ جماعات تعددية مغلقة، تقتصر علاقتها بالدولة السلالية على دفع الضرائب (الجزية ـ العشور... إلخ) مقابل حماية الحياة والأملاك وحرية العقيدة في حدود الجماعات الجزئية (مثال الدولة العثمانية)، رغم أن الجماعات غير المسلمة كانت تقع في المرتبة الدنيا من الهرم الاجتماعي (مفهوم أهل الذمة).

في المقابل، قد تكون الدولة السلالية دولة دينية مذهبية تدير مجتمعاً تسوده، أو تفرض عليه تجانساً مذهبياً، رغم احتفاظ المجتمع بانشطاره إلى تنظيمات اجتماعية متعدّدة: القبائل، والأحياء، والطرق الصوفية... إلخ، على غرار السلالة الصفوية ـ القاجارية. وكانت المؤسسة الدينية في العهد الصفوي مندمجة في جهاز الإدارة السلطانية التي تتولى حماية المؤسسة ومدّها بأسباب العيش على شكل الأوقاف التي تدرّ الريوع، وهي في هذا تشبه الحالة العثمانية، إلا أن الغزو الأفغاني وسقوط

السلالة الصفوية فكّا الارتباط بين الاثنتين، وهو الذي بقي قائماً حتى بعد انحسار الاحتلال وتأسيس السلالة القاجارية. من هنا بدأت المؤسسة بناءها المستقلّ ومواردها المستقلة عن الإدارة السلطانية. وكانت الجماعات غير المسلمة تقع هي الأخرى في أدنى السلّم الاجتماعي.

كان الدين هو الأيديولوجيا السياسية السائدة، وهو مصدر الهوية، والشرعية، وأداة التعبئة، والتمايز الاجتماعي. وكانت العلاقات الإقليمية المحتربة بين الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية (القاجارية)، وهو صراع مصالح سياسية واقتصادية، يدور باسم الدين المتمذهب. وقد دار في معظمه على رقعة المشرق العربي، وكان للعراق ولبنان النصيب الأكبر منه. وكان الطرفان يعتبران حماية الملّة (أي الجماعة المذهبية) جزءاً من الاستراتيجيا السياسية والعسكرية، في إطار ما يسمّيه المؤرخون المختصّون بالتاريخ العثماني ـ القاجاري: العلاقات والتدخلات الإقليمية الطائفية. أما حالة مصر فمختلفة: دولة مركزية (الإقطاع المركزي ـ هيمنة الدولة على الريوع الزراعية، ووحدة دينية وتعايش بين المذاهب السنّية، ووضع خاص للأقباط). ولعل الإمارات في المغرب العربي لا تختلف كثيراً عن النموذج العثماني: الإمارة السنوسية في ليبيا، وإمارة أمير المؤمنين في المغرب، أو إمارة الجزائر، فقد وقعت كلها فريسة الاحتلال الفرنسي وتعطل دورها.

إلى جانب الدول السلالية، نشأت إمارات تقوم على العرف العشائري، أو على الدين، أو اعتمدت مزيجاً بين الاثنين (إمارة آل سعود، أو إمارة جبل شمر في الجزيرة، أو إمارة بابان الكردية في العراق... إلخ). إلا أن هذه الإمارات لم تؤدّ دوراً كبيراً في عمليات التحول في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أما في القرن العشرين، فإن الوضع تغيّر بنشوء المملكة العربية السعودية وتدفق الريوع النفطية عليها. وقد واجهت السعودية مشكلة اللاتجانس في المذاهب (شيعة المنطقة الشرقية، وبقايا الأحناف والشافعية في الحجاز ـ ثمة محاولة لإحياء المذهب السنّي الشافعي في الحجاز بإزاء المذهب السنّي الحنبلي في نجد).

وحين واجهت السلالتان العثمانية والقاجارية في وقت متقارب حركة الإصلاح الدستوري بنزعة قومية ليبرالية (في عامي ١٩٠٦ و١٩٠٨ على التوالي) بدأت البنى الدينية بالتمزّق، فحلّت الجماعة القومية والانتماء القومي محل الانتماء المقدس، وحلت الأمة ـ الدولة، كنقطة ارتكاز ومرجع، محل المقدس ـ الطائفة كنقطة ارتكاز ومرجع. ولم تمرّ هذه النقلة من دون أن تترك آثاراً عميقة تتجلى في المجتمع

والأيديولوجيا. حسبنا الإشارة إلى أن شاه إيران، كما السلطان العثماني، واجها الفكرة القومية والدستور بفكرة الجامعة الإسلامية والشريعة. وهاتان فكرتان أساسيتان عند الكثير من الأحزاب والتيارات الإسلامية (رفض الدستور الوضعي باعتباره بشرياً بإزاء قدسية الشريعة، ورفض المساواة القانونية والسياسية مع غير المسلمين (أهل الذمّة)، ورفض البرلمان باعتباره صنماً أو بدعة... إلخ).

٢ ـ تنظيم الدين

الدين عقائد ومؤسسات، فهو مؤسسة رسمية (مفتي الديار في الدولة العثمانية، والجامع الأزهر في مصر، أو الزيتونة في تونس... إلخ)، أي أنه جزء من البيروقراطية، أو هو مؤسسة لارسمية (Informal) ذات استقلالية، مثل الحوزات العلمية في النجف أو قم، أو جبل عامل في لبنان (هذا هو الحال في إيران والعراق ولبنان في الحقبة السلالية أو لاحقاً الحقبة الحديثة)، أو قد يكون الدين منظّماً في طرق صوفية تتمحور حول قطب الطريقة، وتندمج بالأصناف الحرفية في المدن، أو تتحول إلى مركز توسط بين القبائل، أو يتحوّل المركز إلى زعامة سياسية أو تاريخية (السنوسية في ليبيا، والقادرية في الجزائر والعراق، والنقشبندية في تركيا وإيران والعراق).

هنا نواجه طبقة كاملة من رجال الدين أو أقطاب الطرق الصوفية، منظّمة في أسر ممتدة، وموحّدة إما بمصاهرات داخلية، أو متماسكة بنسيج عقائدي، مثلما هي متنافسة على المواقع والموارد، وهي تتولى إنتاج وإعادة إنتاج الفكر الديني، من خلال الإنتاج الفقهي (الكتاب)، ونشره (المدارس الدينية، والطقوس، والكرامات، ومراقد الأئمة والأولياء)، وتوليد موارد مالية خاصة أو المال المقدس (الخُمس والأوقاف على الجهة الشيعية، والرواتب والتبرعات وموارد الأوقاف على الجهة السنّية). هذا يصحّ أيضاً على الطوائف المسيحية، بالطبع، لكننا نتركها خارج الاعتبار.

وهذه الطبقة ترتبط بالدولة ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر لجهة الموارد، وترتبط بها مباشرة لجهة دعم أو نقض الشرعية. وهي أيضاً ترتبط بسائر جماعات المجتمع بألف وشيجة ووشيجة، من الطقوس والشعائر (العبادات، والذكر الصوفي)، إلى عقود الزواج والطلاق والإرث، وإلى حماية نظام القيم وطرز الحياة (الحجاب، وفصل الجنسين)، والشرعية الاقتصادية (تحريم الربا، وإباحة التجارة، وحماية الملكية الخاصة للعقار والرساميل أولاً، ثم للأرض ـ بعد تأسس نظام المالكانه ـ أي الملكية الصرف للقيعان... إلخ، وهي ظاهرة حديثة تأسست ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر).

وعليه، فإن منهج دراسة الطائفية الدينية في هذه الحقبة يجب أن ينطلق على صعيد الأفكار من العقيدة، في بعدها السياسي (توليد الشرعية أو نفيها). فعلى الجبهة السنّية، ثمة عقيدة اعتبار السلطان شرطاً إلهياً لحفظ الأرواح والممتلكات، أو منع الفتنة، أي الفوضى، في الممارسة العملية، ورفع لواء حصر الإمامة (= الحكم) في قريش. وعلى الجبهة الشيعية، نجد الفكرة نفسها منذ تولي الكركي للاجتهاد في ظلّ السلالة الصفوية، حتى ثورة المشروطية في إيران القاجارية (١٩٠٦ ـ ١٩٠٩)، في الممارسة العملية. أما في المنطوق الفقهي، فإن كل الحكومات تعتبر «غصبية» (لاشرعية) في عصر غيبة الإمام المهدي. وفي كل الأحوال، فإن إنتاج الشرعية، سواء الفقهي أو العملي، مقيد بمفهوم العدل، وهذا معين على أنه تطبيق الشريعة الإسلامية. من هنا، فإن الشرعية العملية، ووجهها الآخر الشرعية العقائدية، يمكن أن يتبادلا الأدوار، وأن يتعايشا، أو بالعكس، يتصادما. من هنا المرونة في التكيّف بموازاة التصلّب في المواقف. وتحوي كل هذه الأوجه إمكانيات مضمرة على الانبثاق في عقود لاحقة، وتحت ظروف مغايرة، مولدة اعتراضات سياسية عاصفة.

وتؤدي طبقة رجال الدين دورها في هذه الحقبة اعتماداً على تعريف ذاتي بأنها وارثة الأنبياء، أو حلقة وصل بين الأئمة والأنبياء، في حفظ الشريعة، سيّان إن كانت هذه الطبقة مستقلة تنظيمياً ومالياً عن الدولة أم لا. وعلى العموم، وقفت هذه الطبقة موقف المعارض للإصلاحات الدستورية المذكورة، فيما اتخذت نخب محدودة ومحددة من هذه الطبقة موقف المحرك والحليف للنزعة الدستورية. الموارد المالية لطبقة رجال الدين ووظائفها الاجتماعية هي حقول احتكار يجري الذود عنها بحمية بالغة، شأن دفاع التاجر عن رأسماله، أو السيد الإقطاعي عن قيعان أملاكه، وإن تخيّل هذه الطبقة بوصفها شريحة اجتماعية ذات مصالح هو أقرب إلى الواقع من تصوّرها جماعة أخلاقية متعفّفة ومنزّهة عن المصالح الدنيوية.

وتستخدم هذه الطبقة الموارد والأوقاف الدينية وشبكة المدارس وزمر المريدين لبناء قاعدتها المالية المستقلة، كما تستخدم الطقوس لتوليد الهوية الثقافية والإمعان في تميّزها، فضلاً عن خلق فضاء ثقافي لشرعية هذه الطبقة عينها كحارس للعقيدة، بأصولها وفروعها.

مثل هذه الدراسات عن طبقة رجال الدين، كطبقة شبه مغلقة (Caste)، وعن العقائد السياسية والطقوس؛ مثل هذه المادة السوسيولوجية ـ السياسية ـ الاقتصادية ـ الثقافية، توفر صورة عن اللحظات السابقة للانتقال إلى الدولة الحديثة، وتحدد مناطق الاشتباك

أو التوافق مع الجماعات الجزئية، في سائر الميادين تقريباً، من الشرعية السياسية، إلى مقاومة المركزة، ومن احتكار الدولة إلى تطبيق القوانين (نظام القضاء المركزي محل القضاء العرفي)، وإلى تحديث هذه القوانين عينها، لكن المركز في ذلك كله هو الانتقال من فكرة «الجماعة المقدسة» إلى فكرة «الجماعة القومية»، وحلول الانتماء القومي محل الانتماء المقدس، وحلول الأمة ـ الدولة كنقطة ارتكاز ومرجع، محل المقدس ـ الطائفة كنقطة ارتكاز ومرجع.

٣ ـ التنظيم الاجتماعي

حقبة الدولة السلالية هي زمن التفتت الاجتماعي، وعزلة المدن والأحياء عن بعضها البعض، كما عزلة القرى عن المدن، وانفصال عالم القبائل عن المدينة وعن بعضها البعض. الدولة السلالية كانت عاجزة عن تنظيم العنف الممركز، سواء في حالات الاحتراب الداخلي ضد أمراء أو قبائل متمردة أو ضد عدو خارجي. لقد كان ذلك مستحيلاً من دون كسب القبائل ضد بعضها البعض، أو ضد عدو خارجي، مقابل إباحة السلب والنهب في الحروب، ولكن بدرجة أكبر بإقطاع زعماء الحرب المحليين إقطاعات من الأراضي. الحالة نفسها مع طبقة رجال الدين. ثمة أشكال عدة من الترابط: الدخول في خدمة السلطان، أو التحالف مع أمير (حالة الوهابية)، أو كسب القبائل (حالة النجف مع قبائل جنوب العراق لصدّ الغارات العسكرية من الإمارة السعودية في القرن التاسع عشر)، أو تزعم هذه القبائل مباشرة (ليبيا السنوسية)... إلخ.

يرتكز التنظيم الاجتماعي هنا على أربعة شخوص: الأمير، والعالم (أو المجتهد والقطب الصوفي، أو السادة والأشراف)، والتجار ورؤساء الأصناف في المدن، وشيخ القبيلة في البوادي والأرياف. ولما كان بين ٧٥ و٩٠ بالمئة من السكان خارج المدن (ما تزال مدن أفغانستان حتى اليوم تشكل نحو ١٠ بالمئة من السكان)، فإن الأرياف والبوادي وثقافتها العرفية والدينية هي السائدة، وهي الفضاء الذي تتلاعب به مراكز السلطة في المدن بهذا القدر أو ذاك من النجاح أو الإخفاق.

القبيلة، القرية، بما فيها من عشائر، والمدينة بما فيها من أصناف حرفية، وطرق صوفية، ونقابات تجار، تتميّز بنظام قيم وطرز حياة منفصلة عن، أو متداخلة مع، الثقافة الدينية ـ المذهبية. الأحياء في المدن كانت منظمة بحسب الدين أو المذهب، ويشكّل الوجهاء والأشراف «القيادة الطبيعية» لها، مثلما يؤلف الشيوخ (أو الأغوات عند الكرد والبيكات عند الترك) القادة الطبيعيين.

نلاحظ أن التنظيمات الاجتماعية تتجاوز العصبيات المذهبية وتشطرها: الوحدة القبلية المتجاوزة للانقسام المذهبي، مثلما أن المذهب الطائفي يشطر القبائل ما إن تتجمد القبيلة في المكان (منع الارتحال الحرّ في بعض البلدان شطر العشائر إلى نصف سنّي، ونصف شيعي)، كما أن بقاء جلّ القبيلة الواحدة في ديرة (رقعة جغرافية ثابتة بكاملها) سمح ببناء الوحدة الدينية والقبلية في آن. وفي كل الأحوال، تبقى القبائل عموماً محتفظة بازدواجية الهوية القبلية والدينية، متحركة بين هذين القطبين، مائلة لهذه مرة، ولتلك مرة أخرى، بحسب الظروف.

أما في المدن، فإن ثبات الهوية الجزئية للدين أو المذهب أكثر صلابة، فقطعان البدو والقبائل الرحّل متحركة، أما الأرض والمدن فلا. كما أن ثبات المكان يتيح للمتعضيات الاجتماعية قدراً أكبر من الاستمرار.

وبودّي هنا المغامرة بتصنيف ثلاثة أشكال من علاقة الدين ـ المذهب بالتنظيم الاجتماعي، إذ يتبيّن ما يلي: أولوية الجماعة القرابية الكبرى، ممثلة بالعشيرة والأسَر الممتدة، كما حال العراق، فالطائفة ليست تنظيماً اجتماعياً، بل هي فضاء ثقافي مرن، ولن يجد الدارس قبيلة واحدة متجانسة مذهبياً؛ في حين أن التنظيم الطائفي في لبنان تنظيم اجتماعي، تشكّل لحماية القرى، المتجانسة، وعماده: القرية ـ الزعيم المحلي ـ زعيم الطائفة؛ وفي اليمن، ثمة اندغام للهوية الدينية الجزئية بالتنظيم القبلي اندغاماً مكيناً، يؤكده الباحثون السوسيولوجيون اليمنيون المرة تلو الأخرى. ولعل هناك وفرة من الأشكال الأخرى، وهي مسألة ينبغي أن تبقى مفتوحة للبحث الرصين.

وعليه، فان دراسة الطوائف في حياتها المنغلقة داخلياً، وعلاقتها البرّانية بالدولة السلالية (ما قبل الحديثة) أكانت عثمانية أم صفوية ـ قاجارية، أم أكانت إمارات محلية، وعلاقتها بالمؤسسة الرسمية أو الحرة للدين، والعلائق المتشابكة بين الدولة والدين والتنظيمات الاجتماعية، توفر رؤية أفضل وأكثر منهجية لفهم التطور التاريخي للهويات الجزئية، خيراً من اعتماد المقاربة الآنية، بلا تاريخ. فهذه العلائق ـ الحقول هي منابع غير مطمورة للتأزّم الراهن.

ثانياً: الطائفية المسيّسة اليوم

في مبتدأ هذه الورقة وصفنا علاقة الدولة المركزية الحديثة في الوطن العربي بالجماعات المذهبية بأنها علاقة اشتباك ـ توافق، وهذه العلاقة سوية مع عوامل

أخرى، إنما تحدّد لنا المنابع الكامنة لتسييس الهويات الطائفية، نعني مصادر تحويل هذه الأخيرة من هويات ثقافية صرفة إلى هويات سياسية ـ أيديولوجية، تحلّ محلّ الأيديولوجيات الحديثة في الفضاء السياسي ـ الفكري العربي وخارجه أيضاً. لكن تحديد المنابع الكامنة للتسييس لا يفسر هذا التسييس بالمرة، فهذا التسييس ظاهرة حديثة تماماً.

ينبغي أن تتمحور منهجية دراسة الطائفية المسيّسة حول «الدولة كفاعل أساسي لجهة وظائفها وسياساتها وتوجهاتها» بقدر تعلق هذه الوظائف والسياسات بالعلاقة بين الدولة والجماعات المذهبية (بل حتى الإثنية)، ولكن يجب ألا تقتصر أبداً على ذلك. فهي أولاً دولة مركزية تنزع إلى نقض وتجاوز واحتواء كل القوى الجزئية (Sub-actors)، وإلى تعميم الإدارة والقوانين وأجهزة التعليم الحديثة، فضلاً عن الاقتصاد المتمركز، كما تتميّز الدولة الحديثة من الدولة السلالية السابقة بتوفرها على أجهزة اتصال ومواصلات وتقنيات ضبط وسيطرة ذات فاعلية هائلة. حسبنا الإشارة إلى أن سجلات وإدارة إحدى الدول كانت تنتقل على البغال مع قافلة الأمير الحاكم، أما اليوم فإنها تستقرّ في مباني وزارات ضخمة ومتشعّبة. وقبل اليوم، كانت وظائف «الدولة» (من سلطة الإمارة، إلى السلطان أو الشاه، إلى الأمير المحلي) تقتصر على الحماية من الخطر الخارجي، وجباية الضرائب. كما أن الدولة الحديثة تتغلغل في كل مناحي الحياة: الاقتصاد، السياسة، الدفاع، الأمن، الصحة، التعليم، الإعلام، السياسة الدولية، وهلمّ جرّا.

نحن نرى، كما أشرنا، أن الطائفية كحدود ثقافية للجماعات كانت سابقة لنشوء الدولة الحديثة، أما التسييس فهو ظاهرة جديدة بدأت نذرها الأولى في أواسط سبعينيات القرن المنصرم[٢]، واكتسبت زخماً هائلاً بعد صعود الإسلام السياسي والثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وبلغت مدى هائلاً من التسييس والعسكرة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق،

---

(٢) المشكلة الطائفية أطلت برأسها منذ أواسط السبعينيات تحديداً. لعل أول واقعة تصادم طائفي في القرن العشرين جرت في العراق عام ١٩٧٤، وتعرف باسم «مرد الراس»، حيث اندلعت تظاهرات ضد البعث قادتها جماعات غير مسيّسة أثناء مراسم زيارة الأربعين. أما الأحداث الكبرى بعدها فترافقت مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وتظاهرات وإعدام محمد باقر الصدر (العراق عام ١٩٨٠)، وانتفاضة المنطقة الشرقية (شيعة السعودية) (ترافقت مع واقعة احتلال الحرم المكّي). وبرزت المشكلة الطائفية في سورية في مطلع ثمانينيات القرن العشرين بالتمرّد المسلح للإخوان المسلمين (حمص، وحماة)، وقمعها بالقوة المسلحة، وتبلور خطاب طائفي حول الصراع السنّي/ العلوي، وأخيراً إنشاء حزب الله في لبنان وجماعات أصولية في البحرين، كمنعطف جديد في هذا التسييس. هذه المظاهر مرت مرور الكرام على البحث العلمي السياسي والسوسيولوجي، وتركّز الاهتمام بشكل أحادي على ظاهرة صعود الإسلام السياسي من دون الالتفات إلى أن الإسلام السياسي طائفي بالتعريف، حيثما يكون الحقل السياسي لنشاطه تعدّدياً لجهة الأديان والمذاهب، مثلما هو ضد حداثي عموماً. انظر مثلاً: صادق جلال العظم، النقد =

فتغلغلت في الإطار الإقليمي، ثم اندفعت في اتساع في بعض بلدان الربيع العربي، لتعزّز بدورها الاتساع الإقليمي للظاهرة. وبينما نركز على دور الدولة الحديثة كعامل أساسي، ينبغي من الناحية المنهجية إدراج دور الإسلام السياسي، سواء تجلّى في شكل حركة أو دولة، في تحويل علاقة الاشتباك ـ التوافق إلى حالة اشتباك مستديمة، وعليه فإن الإشكال يقوم على هذين الفاعلين بالدرجة الرئيسية، من دون استبعاد حزمة عوامل أخرى.

في ما يلي محاولة لتحديد منابع تغذية التسييس الطائفي المتطورة بصيغ مختلفة تبعاً لاختلاف المكان. ونقول «منابع» وليس عوامل، لأن هذه المنابع لا تنطوي بذاتها على حتمية تسييس الظاهرة، بل تنطوي على عناصر قابلة للتسييس، أي عناصر كامنة، تملك إمكانية مضمرة، ليس لها طابع الضرورة. ونحدد هذه الحقول بتسعة حقول أساسية تحتل فيها علاقة الدولة بالجماعات المتباينة دينياً ـ مذهبياً «مركز ثقل كبيراً»، من دون استبعاد العوامل الأخرى الإقليمية ـ العالمية. ويمكن تحديد هذه الحقول الفاعلة في تغذية وتحويل الهويات الثقافية للجماعات إلى هويات طائفية مسيّسة، وتجزيئية، ومهلكة، على النحو التالي، تبعاً لتطورها المتسلسل في الزمان، مع ملاحظة أنها مشتركات عربية، متفاوتة في الشكل والدرجة. وفي ما يلي خطوط عامة إيضاحية لكل حقل مرتبة بحسب «درجة أهميتها عند الفاعل الاجتماعي»، اعتماداً على مسوحات ميدانية لحالات «الظلم الطائفي» (Grievance) في عدد من البلدان العربية[٣]:

= الذاتي بعد الهزيمة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٦٨)، أو إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية عن الإسلام السياسي في الوطن العربي، حيث بقيت المشكلة الطائفية في الظل تماماً.

لا يحتاج الدارس إلى كثير من القرائن الميدانية للبرهان، فمثال الاحتدام الطائفي الراهن في العراق، وسورية، والبحرين، والسعودية، واليمن، ومصر، إلى السودان (في المشرق العربي)، مشفوعاً بمشكلات طائفية موازية، كامنة أو فاعلة، في تركيا، وباكستان، وأفغانستان (والهند أيضاً)، على سبيل المثال لا الحصر، يكفي على ذلك.

(٣) المقاربة أعلاه هي مقاربة كرونولوجية تتابع تطور المنابع في الزمان. أما في الوقت الحاضر، فإن هذه المنابع تحولت إلى قضايا راهنة تتدرج أهميتها عند الحركات السياسية في تسلسل مقلوب أحياناً. واعتماداً على مسح ميداني لآراء القادة والنشطاء الإسلاميين في عدد من البلدان العربية خلال العقد الأخير، يمكن القول إن أهمية هذه القضايا تكتسب التسلسل التالي (المختلف تماماً عن التسلسل التاريخي). من الأهم إلى المهم فالأقل أهمية هناك: (أ) الحقل السياسي: الدولة كحقل مغلق للتمثيل والمشاركة السياسية. (ب) الحقل الاقتصادي: الدولة كمالك احتكاري للأصول الاقتصادية، ومستهلك للخدمات، وناظم منحاز للنشاط الاقتصادي. (ج) الحقل الإداري: الدولة كسوق مغلق للعمل. (د) الحقل الثقافي: الدولة كمحدد منافس لهوية الجماعة. (هـ) الحقل الديني: الدولة كهيئة ذات شرعية مغايرة أو معاكسة (العقائد ـ المرجعيات الدينية ـ المدارس الدينية ـ الأوقاف ـ العتبات المقدسة ـ الطقوس والعبادات). (و) حقل التعليم والمعلومات: الدولة كناظم متحيّز لمناهج التعليم وتداول المعلومات. (ز) الحقل الأيديولوجي: الدولة كجهاز أيديولوجي منافس، بإزاء الأيديولوجيات الأخرى السارية وسط الجماعات. (ح) حقل المواطنة: الدولة كناظم اعتباطي لحقوق المواطنة. (ط) العلاقات (الصراعات) الإقليمية ـ الدولية ذات الطابع الطائفي.

١ ـ الحقل الثقافي

تقوم الدولة الحديثة على الفكرة القومية التي تعين الجماعة الجديدة، وتؤسس معناها في «الزمان والمكان»، وفي التاريخ وفي الرقعة الجغرافية، وهي نظام ثقافي (مفاهيم وقيم) جديد، ومغاير، في جوانب عدة لثقافة الدولة السلالية القائمة على الدين ـ المذهب. الدولة الحديثة هي حامل وخالق لنظام المعاني الجديد، وقد دخل هذا في تصادم جزئي أو كلي مع الثقافة السابقة، في المجتمعات المبرقشة (المتعددة) أو المتجانسة دينياً ـ مذهبياً.

هذا الحقل هو أحد أقدم المنابع المبكرة لتصادم الدولة المركزية مع المؤسسة الدينية بعامة، ومع التنظيمات الاجتماعية التقليدية (المراجع الدينية، نقباء التجار، الأصناف الحرفية، القبائل، قادة الطرق الصوفية).

فمعنى الجماعة القومية، مثلاً، يتأسس لـ «جهة الزمان» بميلاد اللغة ومدوّناتها، وهذا يتعارض مع تاريخ الجماعة المقدسة الذي يبدأ مع ظهور الدعوة الدينية (ميلاد المسيح، الهجرة النبوية، فترة الخلافة الراشدة، واقعة كربلاء). كما أن معنى الامتداد التاريخي للحضارة العربية ـ الإسلامية موضع خلاف عقائدي ـ فقهي، حيث إن السلالتين الأموية والعباسية اللتين تتدرجان في نسيج هذا التاريخ الحضاري، تؤلفان من الوجهة العقائدية «فترة غصب» (جرى نسف تمثال أبي جعفر المنصور في بغداد لهذا السبب، مثلما أحيط تمثال الشاعر الرصافي بالأزبال لأنه كان علمانياً ويتعاطى الخمر). من الناحية السوسيولوجية، الطبقات الوسطى المتعلمة تميل إلى القبول بمفهوم الحضارة العربية الواسع كمفهوم عقلاني، في حين أن طبقة رجال الدين، والشرائح التقليدية، تعتبره «تاريخاً محرماً». هذا الانفصام بين قبول الجماعة القومية الممتدة في الزمان، أو قبول الجماعة المقدسة الممتدة في زمان مغاير، كان ولا يزال قائماً.

من ناحية أخرى، يتأسس معنى الجماعة، لـ «جهة المكان»، بالرقعة الجغرافية للوطن العربي في صيغته الراهنة، وهو وعاء مكاني يتعارض مع الطابع المحلي للجماعات الدينية، في حالات معينة، أو أن الامتداد المكاني للولاء الديني ـ المذهبي يتجاوز حدود الوعاء الجغرافي للأوطان. هنا، ومن جديد، انفصام آخر بين تخوم الجماعة القومية المتعينة، وتخوم الجماعة المقدسة، المفتوحة. هذان الشكلان من الانفصام يتفجران لحظات التأزم، فيبرز شعار الوحدة الإسلامية بمعارضة الوحدة

الوطنية والقومية، ويبرز رفض القومية والوطنية أسوة بالديمقراطية والاشتراكية، بوصفها «أصنام الجاهلية» (حصل هذا في الوطن العربي، كما خارجه: مثال إيران).

٢ ـ الحقل الديني

هذا الحقل، شأن سابقه (الثقافي)، من أقدم حقول التصادم بين الدولة الحديثة كحامل للشرعية، وناظم للمجتمع، والدين الذي ينطوي، في مفهومه وواقعه على العقيدة، والمؤسسة الاجتماعية (طبقة المراجع والفقهاء)، والشبكة المادية: الجوامع، والحسينيات، والدين الشعبي (سواء طقوس الذكر الصوفي أو طقوس عاشوراء وسواها)، وأخيراً موقع المدن المقدسة (موئل الحج والزيارات)، يتفاعل بصيغ متنوعة باختلاف الزمان والمكان. عليه، فإن الحقل الديني المتعدد الأبعاد، يرتبط ويحتكّ بالدولة الحديثة في أكثر من مستوى. وإن تحول هذا الارتباط والاحتكاك إلى اشتباك مأزوم يتوقف، في جانب كبير منه، على سلوك الدولة، ويتوقف، في جانب معيّن، على طبيعة وردود فعل القوى الاجتماعية الماثلة في فضاء مؤسسات الدين الرسمي، والدين الشعبي، بتداخلهما وتضادهما أيضاً.

في «العقيدة»، نجد على الأقل شكلين أساسيين من نفي شرعية الحاكم الدنيوي (كلّ الحكومات غصبية ـ أي لاشرعية ـ في غيبة الإمام ـ على الجانب الشيعي؛ أو تقييد شرعية الحاكم الدنيوي بصيانة الشريعة، بالتفسيرات الأصولية أو السلفية لهذه الأخيرة ـ على الجهة السنّية). من هنا إمكانية مضمرة، أو سافرة، لنزع شرعية الدولة الحديثة بمجرد التصادم معها، لأي سبب، ثقافي أو اقتصادي أو سياسي... إلخ. ومن هنا أيضاً ميل حركات الاحتجاج، سواء أكانت عامة (الشرائح والفئات المتضررة بعامة) أم كانت جزئية (طوائف محددة) لرفع شعار هو تطبيق الشريعة (الإسلام دين ودولة)، أو تكفير الحاكم (الشاه يزيد العصر) بمنطق مذهبي.

وعلى جهة «الفقهاء» (المراجع، ورجال الدين) تتعرّض هذه الشريحة الاجتماعية، بحكم الميول المركزية، لفقدان موقعها المركزي في حياة المجتمع: عقود الزواج، والطلاق، والإرث (في حالة تشريع قانون مدني ناظم لهذه العقود ـ الحقوق)، أو التضييق على مواردها المالية (جمع الخمس وإيداعه في المصارف). ويشكل التضييق على بناء المساجد (في حالات)، أو احتكار الدولة لتنظيم الأوقاف (كمورد مالي مهم هنا، تصادماً مع هذه الطبقة، وينعكس، في المنظور الفكري، على أنه اعتداء على الدين،

ويفجر العلائق مع الدولة، ويكتسي طابعاً دينياً ـ علمانياً في مجتمع التجانس، أو طائفياً ممزقاً في المجتمع المبرقش.

أخيراً، يأتي تدخل الدولة في ميدان «ممارسة الطقوس الدينية الشعبية»، والزيارات إلى المراقد المقدسة (هناك تحريم للطقوس الشيعية العلنية في المناطق الشيعية من السعودية، حيث تجري داخل البيوت)، بحيث «يمسّ حرية العبادات، كما يمس المكانة الاجتماعية لمنظّمي الطقوس، ويقوّض اقتصاد المدن المقدسة» التي تعتمد على الزيارات.

ولا تتجلى هذه الأفعال في البلدان العلمانية، على أنها سياسة حداثية وعقلنة، بل تتجلى في التصورات الرائجة على أنها تمييز مذهبي، أو اعتداء طائفي. أما في الدولة التقليدية التي تعتمد في شرعيتها على مزيج الدين + العرف (السعودية مثلاً)، فإن التصادم المذهبي مباشر وبلا توسطات. وهذه نقطة مهمة، نظراً إلى أن حالة التوجه الحداثي ـ العقلاني في الموقف من الطقوس الشعبية يكسب إلى جانبه قطاعات حديثة من داخل الطوائف المعنية في الدولة الحديثة، ونفتقد مثل هذا المكسب في الدولة التقليدية.

٣ ـ حقل المواطنة

هذا الحقل قديم ـ جديد، وهو، بحدود المسوحات الميدانية المتاحة يكاد يقتصر على بلدين، هما: العراق والبحرين. فالدولة كناظم ومحدد لحقوق المواطنة، وحق الانتماء إلى وعاء إقليم محدد، كان، لحظة تأسيس الدولة الحديثة إشكالياً، لوجود نمطين من الانتماء السابق لهما، وهما: التبعية العثمانية، والتبعية الإيرانية، كوثائق تسجيل معتمدة في مرحلة تقاسم النفوذ (في المشرق العربي على وجه التحديد) بين الدولة العثمانية والدولة الإيرانية.

اعتمدت الدولة الحديثة قوانين منح الجنسية لمعاقبة خصومها السياسيين، من فقهاء أو تجار، أو نشطاء سياسيين، وقامت بعمليات إسقاط جنسية، أو تهجير (طرد قسري + مصادرة الممتلكات)، شكّلت اعتداء على الهوية الوطنية للمهجرين، واكتست في الذاكرة الأيديولوجية، وأحياناً في الذاكرة الشعبية، طابع اعتداء وتمييز طائفيين، واندرجت لذلك، في ثنايا الخطاب الأيديولوجي للقوى الإسلامية المعارضة، مهشّمة نسيج التكامل الوطني. وتبرز اليوم ملامح ميول مماثلة في البحرين ستكون لها نتائج كارثية على الغرار العراقي.

٤ ـ الحقل الاقتصادي

الدولة في الوطن العربي، على وجه العموم (مع وجود استثناءات محدودة) ورثت عن الحقبة العثمانية طابعها كمالك شامل للقيعان، وتحوّلت، بعد اكتشاف النفط في معظمها، إلى مالك مباشر للمنابع والموارد. وتوسع دور الدولة كمالك بعد نشوء الاقتصاد الأوامري في عدد من الدول، فتحولت الدولة إلى مالك ـ منتج. وسواء أكانت الدولة ريعية نفطية أم ريعية ـ باقتصاد أوامري أو من دونه، فإن احتكارها للموارد الاقتصادية يفضي عند غياب التمثيل الواسع للمناطق إلى اختلال التوازن في توزيع الموارد الاقتصادية بين المناطق، كما بين الجماعات.

هنا يفعل الاحتكار السياسي للنخبة الحاكمة فعله، سواء أكانت أسرة أم قيادة حزب واحد، ويؤدي إلى توسيع انتفاع قطاعات وفئات ضيّقة بالموارد واستشراء الحرمان، بفعل اختلال توزيع الموارد والمنافع والعقود الحكومية.

في ظل الخطاب السياسي الحداثي، يتجلى هذا الأمر في الوعي كتفاوت طبقي ـ اجتماعي، أما في الخطاب الطائفي، فيتجلى كتمييز على أساس الدين أو المذهب أو المنطقة (الجهة)، مغذياً تسييس الهويات الجزئية. لاحظنا في مثال مستقى من العراق وسورية أن الخطط التنموية التي اشتملت على إصلاحات لاستنهاض التصنيع والتطور الاقتصادي، واشتملت على بعص التأميمات للقطاع الخاص والأراضي (١٩٦٤) (حصل التأميم في مصر أيضاً)، اتخذ عدة مظاهر أيديولوجية، منها أن التأميم هو نزعة اشتراكية (عند اليسار، رغم أنه كان تنموياً صرفاً)، وهو اعتداء على رأس المال الخاص الحيوي (عند رجال الأعمال على اختلاف أديانهم ومذاهبهم)، وهو اعتداء على الطائفة (عند رجال الدين والتيار الإسلامي الشيعي أو السنّي)، نظراً إلى أن جل أعضاء غرف التجارة، واتحاد المقاولين والصناعيين، مثلاً، يتحدرون من طائفة مغايرة لانتماء النخبة الحاكمة. ونلحظ هنا دور التمثلات، أي مزيج الأوهام والتخيلات والتصورات الأيديولوجية تغذّي التمثلات الطائفية وتذكّيها، وأن شيوعها يتوقف في حدود كبيرة على مدى انتشار التمثلات العقلانية (خطاب التنمية مثلاً)، إلا أن التدمير المنظم لقوى اليسار أفرغ المجتمع من إمكانية تعدد الخطاب السياسي، وترك المجال لاستقطاب ثنائي: الخطاب الرسمي بإزاء الخطاب الطائفي.

٥ ـ الحقل الإداري ـ الأمني

الدولة عموماً هي سوق عمل كبيرة، ومستهلك أكبر للخدمات والسلع، وهي في البلدان العربية أكبر رب عمل منفرد، حيث تراوح نسب استخدام قوة العمل فيها بين ٢٠ و٢٥ بالمئة في مناطق شتى. فضلاً عن ذلك، فإنها أكبر مستهلك منفرد في المجتمع، نظراً إلى اتساع وظائفها في تقديم السلعة العامة (الأمن، التعليم، وأحياناً الصحة... إلخ).

وللسياسة المتّبعة في ميدان التوظيف، وفي الجهاز الإداري (البيروقراطية)، والأجهزة الأمنية ـ العسكرية، مؤثرات عميقة في تأجيج الطائفية السياسية وتخفيفها وإخمادها.

أغلب المسوحات الميدانية تشير إلى وجود «سياسة تمييز وإقصاء»، في نظم الحزب الواحد، أو النظم العسكرية، أو النظم التقليدية. وتؤدي شبكات القرابة المتداخلة مع الشبكات الحزبية، الطبقية والجزئية، دورها في عمليات الإقصاء والتمييز.

لعل لبنان هو البلد الوحيد الذي يضمن في حدود، وبطرق تقليدية، حصصاً معيّنة للجماعات والمناطق في الوصول إلى سوق العمل الحكومي، رغم أن هذه الطرق تعزّز سلطة الزعامات الطائفية، لكنها تمنح قدراً من التوازن في توزيع حصص هذه السوق.

ويبلغ الإقصاء الإداري الأمني حدوداً تتجاوز سياسة التوظيف إلى سياسة تقديم الخدمات العامة، فتجد في بلدان عربية شتى تركّزاً مفرطاً لمثل هذه الخدمات في العاصمة (حيث ربع السكان تقريباً في جلّ البلدان العربية)، مقابل ضعفها أو غيابها في الأطراف، أو حتى ضعفها أو غيابها في مناطق محددة داخل العاصمة.

وما يصحّ على تصور الإقصاء، أو الانغلاق السياسي والاقتصادي، يصحّ هنا أيضاً على الحقل الإداري ـ الأمني والخدمي. فالتميز قد يدخل فضاء التصوّرات على أنه احتكار سياسي، أو حزبي، أو على أنه هيمنة طائفية. والتصورات في فضاء النشاط السياسي أهم بما لا يقاس من الحقائق. فالتصورات والتخيلات، أي التمثلات المباشرة هي المحفز على الفعل والحركة.

٦ ـ حقل التعليم والمعلومات

تحتكر الدولة العربية (باستثناء لبنان) نظام التعليم الحديث بالكامل، بما في ذلك مناهج تدريس الدين، ومناهج تدريس التاريخ، وهي تعتمد تصورات نخب الدولة،

بالطبع، وتنطوي على إهمال للمدارس المذهبية المغايرة، أو في الحالات القصوى، تنطوي على عداء مباشر (فكرة «الفرقة الناجية»).

فضلاً عن هذا التصادم الفكري، ثمة اتساع نظام التعليم الحديث، الذي يجرد الطبقة المقدسة من احتكار التعليم، ويخلق، فضلاً عن ذلك، شرائح ذات ثقافة جديدة تؤهلها للصعود الاجتماعي عبر الانتماء إلى الطبقات الوسطى المؤهلة، في حين أن خريجي المدارس الدينية الرسمية وغير الرسمية يتحولون بالتدريج إلى فئة اجتماعية أقل فأقل بروزاً، وتصل، أحياناً، إلى درجة التهميش (أسطع مثال على الحالة القصوى هو السعودية، وإيران عشية ثورة ١٩٧٩)، ولكن المعضلة قائمة في ساسة البلدان العربية، بدرجات متفاوتة، وهي تقدم مادة للاحتجاج الاجتماعي ـ الطائفي، وقوة بشرية منظمة للتعبير عنه.

٧ ـ الحقل السياسي

تعدّ مشكلة التمثيل السياسي للجماعات الحديثة أو التقليدية، بمعناها الاجتماعي ـ الطبقي أو بمعناها الديني ـ المذهبي، من أعقد المشكلات وأكثرها تفجراً. ويعتمد التمثيل السياسي في الدولة التقليدية (ما قبل الحديثة) على شبكات القرابة والمصاهرات (مثال السعودية في القرن العشرين) أو فتح الديوان الأميري (الملكي) للمشايخ والوجهاء والعلماء والتجار، أو اعتماد نظام الملل... إلخ. أما في الدولة الحديثة، فالمؤسسات البرلمانية (مجلسا النواب والأعيان... إلخ)، هي أداة التمثيل الموائم القائم على الرضا وحكم الأغلبية السياسية.

هذه المؤسسات كانت إلى حدّ قريب، ولا تزال بحدود معينة، غائبة عن معظم البلدان العربية. فابتداء من منتصف القرن العشرين حلّ نظام الحزب الواحد أو الحكم العسكري محل النظام البرلماني للحقبة الكولونيالية (الجزائر قبل الإصلاح، وسورية والعراق قبل الغزو، والسودان).

ويترجم انغلاق منافذ نظام التمثيل السياسي في اللغة الحديثة بـ«الدكتاتورية»، وباللغة والتمثلات الطائفية باعتباره تمييزاً وإقصاءً. لكن النظام الحديث القائم على مؤسسات برلمانية لا يكفي بذاته لضمان التمثيل المتوازن، فهو يستدعي جملة شروط أخرى: توازن الدوائر الانتخابية لضمان التمثيل العادل (إنسان واحد = صوت واحد). ويستجرّ «اختلال الدوائر» احتجاجاً واعتراضاً عنيفين، مثال البحرين حيث الدوائر الانتخابية مختلة ديمغرافياً، ما يخلّ بالتمثيل المتوازن، أو مثال لبنان، حيث إن تغيّر

الوزن الديمغرافي (السكاني) للطوائف يصطدم بنظام الدوائر الانتخابية شبه المغلق، ما يستدعي تعديل التمثيل، أي تقليص نفوذ وسلطة جماعة على حساب أخرى، ما يفضي إلى التنافس والاحتراب. كما أن النظام البرلماني السليم يستدعي لنجاحه شروطاً أخرى، أولها حرية التنظيم السياسي السلمي (نركّز على السلمي)، علاوة على أوسع تمثيل ممكن للجماعات في قمة السلطة، حتى ولو لم تكن ذات أغلبية (حكومات ائتلافية)، لمنع «التركيز المفرط» للسلطة، والأهم منع تحول «الأغلبيات الديمغرافية» إلى أغلبيات سياسية قامعة، ومُقصية للجماعات الأخرى، حيث تتحول الديمقراطية إلى إثنوقراطية، أي حكم الأغلبية الدينية القومية الدائم، وليس حكم الكل (= ديمقراطية)، خصوصاً حيث يبلغ تسييس الهويات، في الإطار الديمقراطي، درجة قصوى من الانقسام.

نخلص من ذلك إلى أن النظم المغلقة (بلا تمثيل سليم)، سواء أكانت تقليدية أم حديثة، تؤجج المشكلة. أما النظم الديمقراطية الحديثة فليست كافية بذاتها في حلّ الإشكال، من دون الشروط التكميلية الأخرى المذكورة سابقاً، وبالذات اعتماد الحكومات الائتلافية الموسعة لتجنب حلول «الإثنوقراطية» بدل «الديمقراطية».

٨ ـ الحقل الأيديولوجي

تميّز الفضاء الأيديولوجي في الوطن العربي بتشكل وانتشار ثلاثة تيارات أيديولوجية أساسية: القومية، واليسارية (الماركسية)، والإسلامية (نترك خارج الاعتبار التيارات الوطنية المحلية: العراقية ـ السورية ـ المصرية... إلخ).

بفضل التحول السوسيولوجي من مجتمعات تقليدية زراعية ـ حرفية إلى مجتمعات حديثة صناعية ـ خدمية، اتسعت الطبقات الوسطى، وابتكرت أنماطاً متقدمة من الخطاب الأيديولوجي والتنظيم السياسي المحكم (النمط اللينيني)، واستطاعت، بفضل التعليم الحديث، وموقعها في المواضع المفصلية من جهاز الدولة الحديثة، أن تقود، بطرق شتى، عملية التحول الاجتماعي (التصنيع، الإصلاح الزراعي، التعليم الحديث، تحرير المرأة... إلخ)، وطغت على المشهد السياسي منذ خمسينيات القرن الماضي، على الأقل، وانقسم الوطن العربي إلى قطاع دول تقليدية، وقطاع دول حديثة، دخلت في تصادم.

لقد كشفت الأزمات المتتالية منذ النصف الثاني من القرن العشرين عن هشاشة الدولة الحديثة، وطابعها الاحتكاري الذي أدى، بمديات متفاوتة، إلى تدمير المؤسسات والروابط المدنية (النقابات، الجمعيات الأهلية، وأخيراً الأحزاب)، وإحداث

فراغ مجتمعي، سرعان ما ملأته القوى الإسلامية الأصولية والسلفية التي ارتكزت سوسيولوجياً على الفئات المهاجرة القروية الجديدة، ممهداً السبيل إلى صعود الإسلام السياسي. وتعزز هذا الميل بقوة أكبر بعد سقوط الأيديولوجيات الكبرى (عالمياً)، وتفاقم أزمة المشروع القومي العربي منذ نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وانتهاءً بحربي الخليج، واحتلال العراق. لقد درست عملية التحول هذه باعتبارها «ترييفاً للمدن»، ولم تخطُ الدراسات خطوة أبعد لمعاينة تبعات هذا الترييف المقترن بتحطيم القوى اليسارية في عدد من البلدان العربية، ومدى تأثيره في انقلاب الثقافة السياسية، وبدايات صعود التسييس الطائفي.

الخطاب الأيديولوجي الإسلامي (الإخوان، السلفيون، ثم القاعدة) المعترض على الجبهة السنّية، والخمينية، كتيار جديد لفظ السلبية السياسية لفكرة الانتظار، على الجبهة الشيعية، احتل رقعة واسعة في الثقافة السياسية، وغذّى حركات الاحتجاج الطائفية، على نحو مباشر أو غير مباشر.

في الماضي كان التحول الحضري ـ الطبقي للمجتمع يدفع الفئات الهامشية نحو اليسار، وبخاصة الشرائح القروية المهاجرة التي تجد في المدينة أحزاباً ونقابات تحتضن مطالبها وتظلماتها. أما بعد التدمير أو الاحتكار والاحتواء المنظّم من الدولة الحديثة لهذه المؤسسات المجتمعية، فإن احتجاج الشرائح المتضررة توجه إلى الدين والقبيلة، وإلى الجوامع وشيوخ القبائل.

وتحول الخطاب الاحتجاجي من لغة الاقتصاد (التفاوت الطبقي)، والسياسة (غياب الديمقراطية)، إلى خطاب التكفير والطائفية.

ولعل هذا الوضع قابل للتجاوز بفعل عاملين ما يزالان ضعيفين، هما: انتشار اقتصاد السوق، كفضاء مجتمعي عابر للطوائف، وتوسع الطبقات الوسطى الحديثة، بعد تحررها من قيود الدولة الريعية المستعبدة.

الخطاب العابر للطوائف، بأية صورة كانت، ليس غائباً، لكنه لا يزال ضعيفاً.

٩ ـ حقل العلاقات أو الصراعات الإقليمية ـ الدولية

يتفق دارسو الأوضاع في عموم المنطقة على احتدام استقطاب إقليمي شيعي ـ سنّي، قطباه إيران الخمينية، والسعودية الوهابية، هو، في جانب منه، تعبير عن

الصراع الطائفي الجاري في العراق والبحرين بشكل أساسي، مضافاً إليه الصراع الدائر في لبنان وسورية.

فالأيديولوجيا في كلا هذين البلدين تطل على الأمور من موشور مذهبي، والمصالح الجيوبوليتيكية في تصادم منذ الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ولهذين العاملين عواقب داخلية، سواء في العربية السعودية نفسها، أو في منطقة مجلس التعاون الخليجي. تقوم إيران بدور ثنائي؛ فهي تتخذ موقفاً راديكالياً من سياسة الولايات المتحدة وإسرائيل في المنطقة، وهي بهذا تتجاوب مع المصالح العربية في هذا المجال. وهي من جهة ثانية، تقوم بدور الراعي لشيعة المنطقة، بنزعة تدخلية واضحة، إلا أنها خلافاً لإيران ما قبل الثورة، لا تعمد إلى دعم الشيعة، بل دعم القطاع الإسلامي منهم تحديداً، وأحد أبرز أهدافها في المنطقة هو تمكين «الإسلاميين» الشيعة، وهي بذلك تشكل أداة لتعميق الطائفية. كما أن ردّ الفعل المعاكس من قطاع من البلدان العربية هو رد فعل طائفي بالمثل.

لكن ينبغي أن نضيف، خلافاً للدارسين، أن الاستقطاب في المنطقة يدور أيضاً على محور إيران بإزاء محور تركيا، رغم أن الاستقطاب هنا يجري في إطار السياسة الناعمة، بقنوات الحوار الدبلوماسي والتنافس الاقتصادي، والضغط السياسي.

هذا التصارع الإقليمي، الخشن أو الناعم، يعمل على إرجاع المنطقة برمّتها القهقرى إلى عهد الصراع العثماني - الصفوي. وتحتاج دول المنطقة إلى بناء ما حققته أوروبا في صلح وستفاليا (١٦٤٨) (Westphalia Peace) التي أنهت الاحتراب الكاثوليكي - البروتستانتي (استمرت الحرب ٨٠ عاماً) على قاعدة احترام حق كل دولة في إدارة إقليمها كمالك حصري.

وبالطبع، فإن تأسيس هذا الحق لم يتم إلا بعد تعهد الدولة والتزامها الكلي باحترام حرية الضمير والعبادة، ورعاية كل الأديان والمذاهب على قاعدة الحرية الفردية.

ثالثاً: نحو خارطة طريق لتجاوز الوضع الراهن

ثمة مساران للخروج من هذا الوضع المأزوم: الأول هو النشاط الواعي الفاعل للقوى الحديثة الذي يمكن أن يحدّ الظاهرة، والثاني هو اتجاهات وميول التطور الاجتماعي - الاقتصادي السياسي - الثقافي.

١ ـ في المسار الآني للنشاط الواعي

في تصوُّري، يمكن المبادرة على مستوى هذا المسار إلى الآتي:

أ ـ فلسفة التسامح

ينبغي إيلاء عناية كبرى لمعالجة هذا الانقسام الديني المذهبي (هذه رسالة إلى كلّ المشتغلين بالفكر) لجهة إرساء التعايش بين الأديان أولاً، والتعايش بين المذاهب ثانياً، فهذا التعايش هو ركيزة أولى لبناء نسيج الأمة في المجتمعات المبرقشة. وبوسعنا أن نغرف من تجارب الأمم الأخرى التي سبقتنا إلى محنة الاحتراب الديني ـ المذهبي، حين عمد مفكّروها إلى بناء فلسفة التسامح (Tolerance)، وهي في الحقيقة فلسفة «القبول أو التقبل» (لاحظ أن بعض أصحاب الديانات والمذاهب في منطقتنا احتجوا على مفهوم التسامح، قائلين: «أي ذنب ارتكبنا حتى نطلب من الغير أن يسامحنا؟»).

هذه الفلسفة تقوم على قاعدة أن تحمي الدولة حرية العقيدة للكلّ، على اختلافها، وأن تمنع أي تهديد يمسّ حياة أو ممتلكات أي كائن بسبب معتقده الديني، وتمنع استخدام سلطة الدولة لفرض اعتقادات ضميرية على أصحاب المعتقدات المغايرة.

هذه فجوة كبرى برأيي. لكن ثمة فجوات أخرى ينبغي ردمها، مثل الحقوق المدنية، وبخاصة حقوق الإنسان: حرية السفر، حرية الرأي، حرية الضمير، في الجانب الإيجابي، ومنع التعذيب، منع الاعتقال الكيفي، والحق في محاكمة عادلة... إلخ، في الجانب السلبي، وهلمّ جرّا.

وهذه الأفكار بحاجة إلى مؤسسات حامية، وتشريعات كافلة، فضلاً عن وعي مجتمعي منفتح.

(١) في الدين: إحياء مبادرة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر في الجوار والتقارب بين المذاهب، بتأليف لجنة من فقهاء الشريعة والقانون لبناء فضاء حواري نابذ للتطرف والعداء، بما في ذلك تدريس شتى المدارس الفقهية بصورة متبادلة.

(٢) في الدستور: إطلاق مبادرات دستورية ـ قانونية لتوسيع الدساتير كي تشتمل على بنود قانونية حامية لحرية المعتقد والضمير، ورادعة للتجاوزات، في إطار هيئة تشريعية ـ رقابية على غرار منظّمات حقوق الإنسان.

(٣) **في التربية والتعليم:** إطلاق مبادرة أخرى تربوية ـ تعليمية لوضع مناهج دراسية رسمية للتعريف بالأديان والمذاهب تعريفاً متوازناً يتجاوز التحيّزات الدينية والمذهبية، على غرار مناهج التعليم الإنكليزية التي تقدم الجميع بصورة حيادية، وتنمّي عند أجيال المتعلمين منذ اليفاعة فكرة قبول التنوّع ورؤية المشتركات الأخلاقية والعرفية بين الأديان والمذاهب.

(٤) **في العلاقات الإقليمية:** إطلاق مبادرة سياسية ـ قانونية لإبرام معاهدة على غرار صلح وستفاليا لمنع التدخل السياسي للدول في شؤون الطوائف الدينية في البلدان الأخرى، ويمكن توسيع المبادرة لتشمل إنشاء محكمة عدل إسلامية للنظر في هذه القضايا.

(٥) **في الاقتصاد:** المبادرة عبر اتحادات رجال الأعمال والمقاولين وغرف التجارة والمصارف إلى تنشيط الاستثمار والتجارة المتبادلين، لخلق مجال اقتصادي عابر للطوائف عبر البلدان العربية، ويمكن للجنة مشتركة من الاقتصاديين ورجال الأعمال أن تتولى إطلاق ورعاية ومواصلة المبادرة.

ب ـ إنشاء سوق مشتركة

يمكن التفكير في إنشاء سوق مشرقية ـ تركية، أي المشرق العربي + تركيا، لتتوسع إلى المغرب العربي، أو إذا تحولت إيران إلى الديمقراطية، يمكن تحويلها إلى سوق إقليمية عربية ـ إسلامية. والسوق هنا مفهوم دقيق يقوم على حرية انتقال السلع، ورؤوس الأموال، والخدمات، والبشر. وهذه «الحرية» في الانتقال تستدعي، أول ما تستدعي، بنى تحتية: خطوط سكك حديد تربط أبعاض الرقعة العربية، بتكلفة عقلانية اقتصادياً، وشبكة طاقة كهربائية موحّدة. أما انتقال رؤوس الأموال، والخدمات، فهو بحاجة إلى بيئة تشريعية متجانسة أو متقاربة، ونظام مصرفي منفتح، من شأنه أن يحفز السوق، ويسهم في خلق فرص عمل، كما فرص الربح.

لكن الأهم من ذلك كله، أن السوق ستؤلف حاضنة مادية للتفاعل الاجتماعي والثقافي، الراسي على أرضية تشابك المصالح الاقتصادية، وتخلق بالتالي منطقة اقتصادية ذات وزن عالمي كبير، تترجم، لاحقاً، بوزن سياسي أكبر.

حتى الآن، نحن تقريباً «خارج» التاريخ بالمعنى الاقتصادي ـ السياسي، وثمة فرصة لا تزال متاحة لأن نكون «داخل» التاريخ مجدّداً، وذلك كما يلي:

(١) في السياسة: تكثيف المبادرات لفتح النظام السياسي، إما عبر المشاركة غير المقيّدة، وإرساء نظام انتخابي متوازن (إنسان واحد = صوت واحد)، بنظام انتخاب نسبي، وإما عبر دوائر متوازنة.

(٢) في المجتمع: إحياء العمل العربي المشترك في اتحادات الكتّاب، ومنظّمات المجتمع المدني، وبخاصة المعنية بالقضايا المدرجة في النقاط من ١ إلى ٥، لبناء شبكات تعاون وعمل مشترك.

٢ ـ المسار العام لاتجاهات التطور

المسألة الأولى في التطور المقبل هي إن كانت عملية فكّ النظام السياسي الاحتكاري المنغلق ستكتمل في عموم الوطن العربي وجواره أم لا، فانتقال بضعة بلدان لا يكفي بالمرة، نظراً إلى التفاعل الشديد في الحاضنة العربية بين الديمقراطية المنفتحة واللاديمقراطية، إذ ستتكرر الانقسامات القديمة بين بلدان ثورية وأخرى محافظة، وإلى بلدان دينية وبلدان مدنية.

المسألة الثانية في التطور هي في أي اتجاه، وإلى أي مدى ستتطور التيارات الإسلامية في بلدان الانتقال إلى فلك النظام السياسي (لكي لا أقول بناء نظام ديمقراطي)، فهذا الاتجاه على المدى المنظور إسلامي النزعة، وفي المديين المتوسط والطويل يحمل إمكانات التحول نحو دولة مدنية، ومن شأن هذا الأمر إذا ما تحقق أن يفتح الباب إلى وضع ما بعد طائفي.

المسألة الثالثة تتعلق ببلدان الريع النفطي، وإمكانات فك الارتباط بين الدولة كمجتمع سياسي، والأمة كمجتمع مدني. فالوضع الراهن، بهيمنة الدولة على الاقتصاد، يؤدي إلى نتائج وخيمة لجهة الظاهرة الطائفية:

فهي أولاً تحوّل طبقة رجال الأعمال إلى تابع قرابي ذي ولاء سياسي ـ ديني. وهي ثانياً تتحكّم في الطبقات الوسطى، المعتمدة على سلعة المعرفة، وهي أوسع طبقة عددياً، وأهم طبقة اجتماعية ثقافياً وتقنياً، إلا أنها في بلدان النفط مستعبدة لسوق العمل الحكومي، وفي البلدان اللانفطية مُفقرة إلى درجة البروليتاريا الأوروبية في القرن التاسع عشر.

اقتصاد السوق المتحرّر من هيمنة الدولة كمالك للأصول، واقتصار دورها كناظم ومشرّع وحام لحقوق الملكية والتعاقد، من شأنه أن يخلق فضاءً اقتصادياً عابراً للأديان والطوائف، فالمال والملكية مقولتان شاملتان، شأن حق الحياة والاغتذاء والتزاوج.

المراجع

هذه قائمة مختصرة عن حجم وتنوع الدراسات عن الطائفية مما صدر خلال العقد الأخير، ندرجها هنا لإطلاع المعنيين بالظاهرة ومتابعتها:

مراجع عامة

Alexander Blaikie. *The Philosophy of Sectarianism: Or a Classified View of the Christian Sects (1854)*. Boston, MA: Phillips, Sampson and Co., [n. d.].

Eileen Barker, James A. Beckford, and Karel Dobbelaere (eds.). *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Bryan R. Wilson (ed.) *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann, 1967 (Heinemann Books on Sociology)

Fidel Castro. *Fidel Castro Denounces Bureaucracy and Sectarianism*. London: Merit Pub., 1968.

George Washington Burnap. *Sectarianism both Catholic and Protestant: A Lecture*. Baltimore: W. R. Lucas and J.N. Wight, 1835.

James Simpson. *Anti-national Education, or the Spirit of the Sectarianism Morally Tested by Means of Certain Speeches and Letters from the Member for Kilmarnock*. London: A. and C. Black, 1837.

John Sugden and Alan Bairner. *Sport, Sectarianism and Society*. London: Continuum International Publishing Group, 1999.

Joseph Krauskopf. *Sectarianism in Public Institutions: A Discourse*. London: Press of S.W. Goodman, 1806.

Kåre Fuglseth. *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*. Leiden: Brill, 2005.

Philip D. Kenneson. *Beyond Sectarianism: Re-imagining Church and World*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999. (Christian Mission and Modern Culture)

R. Kenneth Jones (ed.). *Sickness and Sectarianism: Exploratory Studies in Medical and Religious Sectarianism*. Aldershot, Hampshire, England; Brookfield, VT: Gower, 1985.

Roy Wallis (ed.). *Sectarianism: Analyses of Religious and Non-religious Sects*. New York: Wiley, 1975 (Contemporary Issues Series; 10)

S. N. Eisenstadt. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999.

Siobhaìn Garrigan. *The Real Peace Process: Worship, Politics and the End of Sectarianism*. London; Oakville, CT: Equinox Pub., 2010. (Religion and Violence)

Ussama Makdisi. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

مراجع الحالات العربية (الدول الإسلامية)

Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Columbia University Press, 2011.

Gabriel Warburg. *Islam, Sectarianism, and Politics in Sudan since the Mahdiyya*. London: Hurst and Co.; Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2003.

Hanna Ziadeh. *Sectarianism and Intercommunal Nation-building in Lebanon*. London: Hurst and Co., 2006.

Kenneth Katzman. *Bahrain: Reform, Security, and U.S. Policy*. Washington, DC: Congressional Research Service, 2012.

Max David Weiss, *Institutionalizing Sectarianism: Law, Religious Culture, and the Remaking of Shi'i Lebanon, 1920-1947*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

Max Weiss. *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism and Ethnic Violence in Afghanistan*. Lahore: Vanguard, 1996.

Natalie Michaylova Khazaal. *Sectarianism, Language, and Language Education in Lebanese Theater, Television, and Film*. Los Angeles: University of California, 2007.

Naveeda Ahmed Khan. *Grounding Sectarianism: Islamic Ideology and Muslim Everyday Life in Lahore, Pakistan, Circa 1920s/1990s*. Ann Arbor, MI: University Microfilms International (UMI), 2003.

Nikolaos van Dam. *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism, and Tribalism in Politics, 1961-1978*. London: Croom Helm, 1981.

مراجع الحالات الأوروبية

Alan Ford and John McCafferty (eds.). *The Origins of Sectarianism in Early Modern Ireland*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

Andrew Buckser. *Communities of Faith: Sectarianism, Identity, and Social Change on a Danish Island.* Providence: Berghahn Books, 1996. (New Directions in Anthropology; v. 5)

Christine Kinealy and Gerard MacAtasney. *The Hidden Famine: Poverty, Hunger, and Sectarianism in Belfast, 1840-50.* London; Sterling, VA: Pluto Press, 2000.

Henry Patterson. *Class Conflict and Sectarianism: The Protestant Working Class and the Belfast labour Movement, 1868-1920.* Belfast: Blackstaff Press, 1980.

Joseph Liechty and Cecelia Clegg. *Moving beyond Sectarianism: Religion, Conflict, and Reconciliation in Northern Ireland.* Blackrock, Co. Dublin: Columba Press, 2001.

Patrick Clancy [et al.] (eds.), *Irish Society: Sociological Perspectives.* Dublin: Institute of Public Administration in association with the Sociological Association of Ireland, 1995.

Steve Bruce [et al.]. *Sectarianism in Scotland.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Thomas Martin Devine. *Scotland's Shame?: Bigotry and Sectarianism in Modern Scotland.* Edinburgh: Mainstream, 2000.

مراجع دولية

A. I. Klibanov. *History of Religious Sectarianism in Russia, 1860s-1917.* Translated by Ethel Dunn; edited by Stephen P. Dunn. Oxford [Oxfordshire]; New York: Pergamon Press, 1982.

Bibhuti Baruah. *Buddhist Sects and Sectarianism.* New Delhi: Sarup and Sons, 2000.

James Kahigiriza. *Bridging the Gap: Struggling against Sectarianism and Violence in Ankole and Uganda.* Kampala: Fountain Publishers, 2001.

James Peter Doyle. *Community Value Standards and Religious Sectarianism: An Empirical Typology of Religious Organizations in a New York State Community.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

Jan Jakob Maria Groot. *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions.* Shannon, Ire.: Irish University Press; New York, Barnes and Noble Books, 1974. 2 vols.

Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism in Pakistan.* Lahore: A.H. Publishers, 1992.

Musa Khan Jalalzai. *Sectarianism and Politico-religious Terrorism in Pakistan.* Rev. ed. Lahore: Tarteeb Publishers, 1993.

P. J. Waller. *Democracy and Sectarianism: A Political and Social History of Liverpool, 1868-1939.* Liverpool: Liverpool University Press, 1981.

R. L. Wishlade. *Sectarianism in Southern Nyasaland.* London; New York: Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1965.

Ram Puniyani. *Contemporary India: Overcoming Sectarianism and Terrorism.* Gurgaon: Hope India Publications, 2008.

W. Andrew Terrill. *Nationalism, Sectarianism, and the Future of the U.S. Presence in Post-Saddam Iraq.* [Carlisle Barracks, PA]: Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2003.

الفصل الثاني

ما معنى الطائفية، وكيف ندرسها اليوم؟

أنطوان مسرّة[*]

مقدمة

تحولت عبارة «طائفية» في الاستعمال المتداول علمياً وشعبياً منذ العشرينيات إلى سلّة مهملات يرمي فيها الجميع كل ما لا يرضيه. تتضمن هذه السلّة مضامين مبعثرة ومتناقضة ومن دون تصنيف وتنسيق، وتتحول بالتالي العبارة إلى مكبّ أيديولوجيات وسجالات ونزاعات. ليست تالياً عبارة «طائفية» مفهوماً (Notion) بالمعنى العلمي، أي فكرة ومعرفة بديهية.

كتب شارل حلو بسخرية وعمق في افتتاحية في لوجور في ١٨/٨/١٩٤٥: «ألغي الطائفية، تلغي الطائفية، يلغي الطائفية، نلغي الطائفية...»[1]! فهل يتغيّر التصريف بعد خبرات متراكمة، وفي ضوء أبحاث دستورية مقارنة منذ السبعينيات والعلوم الإنسانية عامة؟

عندما نضيف عبارة طائفية «سياسية»، وعندما نسعى في سبيل التجديد إلى التفريق بين «النصوص والنفوس»، تزداد العبارة ضبابية، ومن دون تحليل، ومن دون معالجة.

(*) عضو المجلس الدستوري، وأستاذ في الجامعة اللبنانية (١٩٧٦ ـ ٢٠١٠)، وجامعة القديس يوسف.

(١) «Je supprime le confessionnalisme, tu supprimes le confessionnalisme, il supprime le confessionnalisme, nous supprimons le confessionnalisme...».

يقتضي أولاً الاعتبار أن المواد الدستورية حول «الطائفية» في لبنان، أبرزها المواد ٩، و١٠، و١٩، و٩٥ ليست من الغرائب، ولا من العجائب في النظرية الدستورية العامة، بل هي أطر قانونية (Catégories juridiques) موجودة بأشكال متنوعة في أكثر من أربعين بلداً في العالم، وهي تخضع، ويجب أن تخضع، لمعايير حقوقية.

كثير من الباحثين اللبنانيين، ومن الباحثين على المستوى العالمي، لم يتابعوا الدراسات المقارنة منذ السبعينيات. تفتقر تالياً تحاليل عديدة إلى الجدّية حول إشكالية الموضوع أو تخفي خلفيات أيديولوجية أو رفضاً مسبقاً يسيء إلى موضوعية البحث واستنتاجيته.

في كلية حقوق (غير التي كنت مرتبطاً بها بصفة ثابتة)، حيث مارست تعليم القانون الدستوري مع إدخال قاعدة الكوتا وتنوّع تطبيقاتها، تسرّع منسق الدروس بالقول: «علّمهم القانون الدستوري!»، وتهرّب آخرون من الانكباب على الموضوع باعتباره من اختصاص علم الاجتماع، وليس القانون! أما العلّامة إدمون رباط، فكان منذ السبعينيات متابعاً باهتمام ما كتبته في هذا السياق.

الأكثر خطورة أن دراسات لبنانية ومقارنة حول قاعدة الكوتا أو التخصيص وتأليف الحكومات والفدرالية الشخصية... تم غالباً إدخالها لبنانياً في برمجة ذهنية تقليدية مع ما تحمله من رواسب سجالية ومن دون الارتكاز على معايير حقوقية. أمّا التباين التقليدي بين مَنْ هم مع، ومَنْ هم ضد «الطائفية»، فهو يشكل بذاته عائقاً في التحليل العلمي، ويعيد إنتاج سجالات ومواقف. ليس تالياً التخلص من عقدة مثقفين بشأن أمراض اجتماعية دفاعاً عن «الطائفية»، بل تشخيصاً وتفسيراً في سبيل العلاج. في العلوم الاجتماعية، كما في الطب، لا شفاء من مرض إلا من خلال علاجه أو علاجاته الخاصة به. كل بنية اجتماعية ـ سياسية، كما كل عضو في الجسم البشري: العين، المعدة، الكبد، العظم... له ظواهره الوظيفية المنتظمة وظواهره المرضية. إن تقييم أية منظومة استناداً إلى أمراضها، مع الفرضية أن البديل لا يتضمّن هو أيضاً أمراضه، هو انحراف عن المنهجية العلمية. كما في الطب يكون التحليل مفيداً عندما ينكبّ على الأوضاع لاستخراج وظائفها المنتظمة ومكامن الخلل في هذه الوظائف، ولاختبار المعالجات واعتمادها استناداً إلى طبيعة هذه الأوضاع مع احتمالية زرع مناسب لا يخشى رفضه من الجسم وتوليده أمراضاً أخرى. الأنظمة الموصوفة بـ «الطائفية» لها أمراضها، كما أن الأنظمة المحض تنافسية لها أيضاً أمراضها! كل نظام من دون استثناء يحتوي على بذور فساده إذا افتقر إلى آليات مستدامة لتأمين ضوابطه.

أولاً: الترتيب في سلّة المهملات، أو ثلاثة مكوّنات في الطائفية

تتضمن عبارة «طائفية» في الاستعمال المتداول ثلاثة عناصر، لكلٍّ منها تحليل مختلف ومعالجة مختلفة:

١ ـ قاعدة الكوتا أو التخصيص

ترتكز قاعدة الكوتا الطائفية على المادة الرقم (٩٥) من الدستور اللبناني. هذه المادة هي تصنيف دستوري (Catégorie) يخضع، ويجب أن تخضع، لمعايير حقوقية وإدارية، وهي تشتمل على أشكال متنوعة. إنها شكلية أو عرفية، مغلقة أو منفتحة، مرنة أو جامدة، محددة أو عامة، مع إمكان تمثيل زائد (Sur-représentation) أو مناصفة... إن حالة لبنان أكثر غنى من سويسرا في سبيل صياغة نظرية الكوتا (Proporz) التي تهدف أساساً إلى الحؤول دون العزل الدائم. وقد تم تشكيل أكثر من عشرين لجنة في الهند خلال ثلاثين سنة لدراسة كيفية تطبيق قاعدة التخصيص[٢].

تُطرح ثلاث قضايا حول أوجه تطبيق قاعدة التخصيص:

أ ـ على مستوى الإدارات العامة والمراكز العليا: يتداخل هنا مفهومان، **الأول** هو الكفاءة (لكن مع تجنّب دكتاتورية النخبة (Méritocratie))، **والثاني** هو الفصل بين السلطات. يمكن استخلاص نظرية التوفيق بين مبدأ فصل السلطات والمشاركة في الحكم (من دون ضمان حسن التطبيق بالضرورة) من خلال مداولات وثيقة الوفاق الوطني (اتفاق الطائف)[٣].

(٢) Gerhard Lehmbruch, *Proporzdemokratie: Politisches System und Politische Kultur in der Schweiz und in Österreich* (Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1967); Jürg Steiner, «The Principles of Majority and Proportionality,» *British Journal of Political Science*, vol. 1 (1970), pp. 63-70; Antoine Nasri Messarra, *Théorie générale du système politique libanais: Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un sytème consensuel de gouvernement* (Paris: Cariscript; Beyrouth: Librairie Orientale, avec le concours du Centre national des Lettres, 1994), notamment Ch. VI: «Partage du pouvoir: dilemme et perspective d'évolution,» pp. 235-274; «Les Discriminations positives,» XIII[ème] Table ronde internationale des 12-13/9/1997, *Annuaire international de justice constitutionnelle, Economica*, vol. 13 (1997-1998), pp. 49-308, et Christophe Jaffrelot, *Inde, la démocratie par la caste: Histoire d'une mutation socio-politique, 1885-2005* (Paris: Fayard, 2005).

(٣) أنطوان مسّرة، **النظرية العامة في النظام الدستوري اللبناني** (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٥)، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٦.

ب ـ **على المستوى الانتخابي**: تفتقر البحوث المقارنة إلى دراسات حول سبل التمثيل الانتخابي العادل للأقليات في نظام تنافسي محض[٤].

تبيّن دراسة بعض الحالات المأزق، بخاصة في حالتي زمبابوي وجزر فيجي. التنافس الانتخابي في حالة لبنان هو بموجب قاعدة التخصيص **داخل** الطوائف (Intraconfessionnel)، وليس بين الطوائف (Interconfessionnel)، بمعنى أن منافس المرشح الماروني انتخابياً ليس السنّي أو الشيعي... بل مرشح ماروني آخر أو مرشحون موارنة... كل بحث تطبيقي في التغيير يجب أن يأخذ بالاعتبار طبيعة هذا السياق في التنافس الانتخابي وتحولاته.

ج ـ **على مستوى تأليف الحكومات**: يخضع تأليف الحكومات لثلاث قواعد تأميناً لمبدأ فصل السلطات: التضامن الوزاري، مسؤولية الحكومة تجاه المجلس التي قد تنتفي في حال كون الحكومة مجلساً نيابياً مصغراً، وضرورة توافر معارضة خارج الحكم[٥].

٢ ـ أنظمة الأحوال الشخصية

ترتكز هذه الأنظمة بدورها على المواد الأرقام (٩) و(١٠) و(١٩) من الدستور. وهذه المواد هي تصنيف دستوري أيضاً، وهي خاضعة، ويجب أن تخضع، لقواعد حقوقية في انسجام مع مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

يمكن القول إن النظام «الطائفي» غير مطبّق بكل جوانبه في لبنان! هذا النظام في أساسه وجوهره يؤسس بالفعل لإنشاء نظام أحوال شخصية منفتح من خلال طائفة الحق العام التي لم تكن واردة في التنظيمات العثمانية، وذلك بموجب القرار ٦٠ LR تاريخ ١٣/٣/١٩٣٦. الذين لا ينتمون إلى أي طائفة أو لا يريدون أي انتماء إلى طائفة يطبّق بشأنهم نظام عام في الأحوال الشخصية. تحدد المادة الرقم (١٤) طائفة الحق العام بالتالي: «إن الطوائف التابعة للقانون العادي تنظم شؤونها وتديرها بحرية ضمن حدود القوانين المدنية».

---

(٤) *Dictionnaire du vote*, publ. sous la dir. de Pascal Perrineau et Dominique Reynié (Paris: Presses universitaires de France, 2001).

(٥) «الأكثرية الموصوفة وسياق التقرير في النظام الدستوري اللبناني،» **النهار**، ١٤/٦/٢٠٠٩، و٢٢/٧/٢٠٠٩، و Antoine Nasri Messarra, «Le Principe majoritaire et ses variantes: Les Cabinets de large coalition dans les systèmes consensuels de gouvernement: Le Cas du Liban,» *Travaux et jours*, no. 78 (automne 2006-printemps 2007), pp. 27-39.

لم يصدر أي نص تنظيمي لمجموعة الحق العام. وتتطلب الممارسات اللبنانية في أنظمة الأحوال الشخصية عملاً جدّياً في سبيل انسجام هذه الأنظمة مع موجبات النظام العام وحرية المعتقد التي هي «مطلقة» بحسب الدستور اللبناني. ويُطرح اعتماد نظام أحوال شخصية مدني إشكاليات تطبيقية تتطلب بحثاً جدياً[٦].

من جهة أخرى، إن تضعضع الفكر اللبناني بين الفدرالية الجغرافية والفدرالية الشخصية هو منبع ضبابية في التحاليل حول التغيير. امتد مفهوم الإدارة الذاتية على أسس شخصية (Autonomie personnelle) (وهي من التراث الدستوري العثماني والعربي والإسلامي) إلى المجال العالمي في السنوات الأخيرة بتأثير من بحوث لبنانية المصدر. ولكن لم تندمج البحوث الأصيلة في الثقافة اللبنانية وفي التعليم الجامعي[٧].

٣ ـ البُعد الثقافي أو استغلال الدين في السياسة أو التطييف

تهدف قاعدة التخصيص إلى معالجة إشكالية المشاركة وتجنّب العزل الدائم. أما الإدارة الذاتية في الأحوال الشخصية (المواد الأرقام (٩)، و(١٠)، و(١٩))، فتهدف إلى ضمان الحريات الدينية والثقافية. يختلف كلٌّ من هذين البعدين عن الآخر في هدفيته وأشكال تطبيقه وتطويره.

يندرج هذا البعد أيضاً في سلّة مهملات عبارة «طائفية». إنه يتعلق بالذهنيات واستغلال الدين في السياسة والسياسة في الدين، وفي التعبئة السياسية عامة. هذا البُعد مختلف، إذ إن إلغاء قاعدة الكوتا أو التعديل فيها، واعتماد نظام عام أو اختياري في الأحوال الشخصية، لا تنعكس بالضرورة على الذهنيات، وعلى السياسة الطائفية.

يتضمن هذا البُعد ثلاثة أمور:

أ ـ **تنمية ثقافة القاعدة الحقوقية والمجال العام** (Culture de légalité et d'espace public): يتم ذلك من خلال ممارسة معيارية للحكم والحدّ من الزبونية التي تتلطى بقاعدة كوتا من دون ضوابط، وأيضاً من خلال برامج تربوية، وبخاصة خطة النهوض

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٨، و**أنظمة الأحوال الشخصية** (بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، ١٩٩٠).

(٧) Antoine Nasri Messarra, *La Gouvernance d'un système consensuel (Le Liban après les amendements constitutionnels en 1990)* (Beyrouth: Librairie Orientale, 2003), notamment chap. 2: «Principe de territorialité et principe de personnalité en fédéralisme comparé,» pp. 67-102, et Jean-François Gaudreault-Desbiens et Fabien Gélinas, dirs., *Le Fédéralisme dans tous ses Etat: (Gouvernance, identité et méthodologie)* (Bruxelles, Cowansville: Editions Bruylant and Editions Yvon Blais, 2005).

التربوي الواردة في وثيقة الوفاق الوطني التي وضع قواعدها المركز التربوي للبحوث والإنماء في الفترة (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٢)[٨].

ب ـ بناء ذاكرة جماعية مشتركة: هذه الذاكرة هي عامل ترسيخ ولاءات فوقية (Supra-allégeance)، بخاصة من خلال البرامج الجديدة في التاريخ التي نشرت في الجريدة الرسمية[٩].

ج ـ سياسة اجتماعية اقتصادية: إن القضايا الحياتية اليومية في بلد صغير كلبنان هي بطبيعتها عابرة للطوائف. يشكّل لبنان وحدة تجارية واقتصادية اجتماعية صلبة لم تستطع المعابر بين المناطق المتحاربة تفكيكها طيلة سنوات الحروب في الفترة ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠. ولم تنعكس هذه الوحدة التجارية المصلحية المشروعة في المجال العام.

ثانياً: المادة (٩٥) من الدستور: دينامية صعبة وغير مفهومة

تهدف المادة الرقم (٩٥) الجديدة من الدستور، التي تنصّ على إنشاء هيئة وطنية لإلغاء الطائفية السياسية، إلى خلق دينامية جديدة، تتضمن أربعة شروط:

أ ـ هيئة عليا ذات مستوى عالٍ في سبيل إخراج النقاش من الشارع والمماحكة غير العلمية وغير الاستنتاجية.

ب ـ مسار مرحلي ومتدرّج.

ج ـ مسار كثمرة وفاق واسع.

د ـ مسار شامل لا يقتصر على السياسة، وبخاصة أن العبارتين «طائفية سياسية» و«طائفية» واردتان في المادة الرقم (٩٥).

* * *

(٨) **مناهج التعليم العام وأهدافها** (بيروت: وزارة التربية الوطنية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ١٩٩٧)، المرسوم رقم ١٠٢٢٧ تاريخ ٨ أيار/ مايو ١٩٩٧.

(٩) «أهداف برامج التاريخ في التعليم ما قبل الجامعي»، المرسوم الرقم ٣١٧٥ تاريخ ٨/٦/٢٠٠٠، **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٧، تاريخ ٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠، ص ٢١١٤ ـ ٢١٩٥، وتشكيل لجنة لتأليف الكتب، **النهار**، ١٦/١/٢٠١٠.

هناك مشكلة كبرى على مستوى التعليم الجامعي، وتعليم العلم الدستوري المقارن في إنتاجه الفعلي، وليس تأويلاته المتضاربة. والمشكلة أكبر في البرمجة الذهنية على تصريف «الطائفية» سجالياً من دون جدّية وفاعلية.

بشكل أكثر عملانية، وبالرغم من غنى الاختيار اللبناني، إن منهجية العمل لدراسة «الطائفية» هي التي اعتمدتها الهند، ومن خلال لجنة برنار ستازي (Bernard Stasi) حول العلمانية في فرنسا (٢٠٠٣)[١٠] ولجنة بوشار ـ تايلور (Bouchard-Taylor) حول «التسوية الرشيدة» في كندا (٢٠٠٧).

هناك حاجة إلى الخروج عن المماحكات والسجالات المبرمجة، بخاصة لدى بعض الإعلاميين، وإعداد الذهنيات لنمط آخر في منهجية عملانية.

بمقاربة أكثر مقارنة، فإن «الطائفية» ليست حصراً مشكلة لبنانية، بل معضلة عربية عامة! تشكو كل الأنظمة العربية بدرجات متفاوتة من نقص في المشاركة والمساواة والإقرار بكامل الحقوق في التعددية الدينية، وبوجود دين دولة. قد تعتبر الإجراءات اللبنانية عرجاء أو لاديمقراطية...، لكن لا يستطيع أي نظام آخر في المنطقة أن يعتبر أنه عالج إشكالية التعددية الدينية بشكل أفضل. أما إسرائيل، فقد اعتمدت، ولا تزال تنحو إلى «الحل النهائي» من خلال هندسة الشعوب والعزل والربط بين مجال جغرافي وهوية دينية.

لا يبرّر كل ذلك «الطائفية»، بل يجب أن يُحمل اللبنانيون على مقاربة جديّة واستنتاجية ولاسجالية لشؤون الطوائف وإشكاليات المعالجة والتطور، لا الجمود أو التقهقر.

---

(١٠) Commission de réflexion sur l'application du principe de la]cité dans la République, Rapport au président de la République, *La Documentation française*, 11/12/2003.

الفصل الثالث

الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية

سليمان تقي الدين(*)

أولاً: الطائفية والمذهبية ظاهرة اجتماعية أم سياسية؟

أقترح الوصف التالي: الطائفية ظاهرة تاريخية، اجتماعية، ذات نتائج سياسية. كون الطائفية ظاهرة تاريخية يعني أنها نشأت في زمان وفي ظروف وشروط معينة من الوعي والنشاط الإنسانيين، وأنها سارت في التاريخ وليس ضده. لكن الأمر المهم أنها ليست شيئاً جوهرياً، لا يحول ولا يزول، بل ظاهرة تتغيّر وتتبدل وفق الظروف التاريخية، كما سنوضح. أما أنها ظاهرة اجتماعية، فهي تتكون في شروط اجتماعية من عناصر التفاعل الاجتماعي الاقتصادية والثقافية، وهي محكومة أولاً وأساساً بهذه الشروط.

تظهر الطائفية وكأنها معطى يخترق الزمان والمكان، وتتخذ غالباً شكلاً عاماً، في عدة مجتمعات أو بلدان أو دول، لكنها في الواقع رغم عموميتها ظاهرة مخصوصة ببيئتها؛ فليس هناك طائفية واحدة، بل طائفيات تنبع من واقع مجتمعي محدّد.

(*) كاتب ومحامٍ ـ لبنان.

الطائفية كما العنصرية، كما المذهبية، كما صراع العقائد والأيديولوجيات، عرفتها معظم المجتمعات في مراحل تاريخية معينة، في الشرق الآسيوي، في أوروبا، في أمريكا. تشترك هذه المجتمعات في عمومية الظاهرة، وتختلف في تحديد عناصرها حتى داخل المجتمعات الواسعة.

لكن ماذا نعني حين نقول أو نستخدم كلمة أو مصطلح «طائفية»؟

في اللغة العربية «طائفة» تعني «جماعة». قد تكون من الأشخاص أو من الأشياء. الطائفي هو المنسوب إلى طائفة. وقد جاء في الحديث الشريف: «لا تزال طائفة من أُمتي على حق». لكن الطائفة في المصطلح الاجتماعي السياسي تعني الالتزام أو الانتماء، وتعني في آن التشدد في هذا الانتماء أو التعصّب له أو الانحياز عموماً، باعتبار أن روح الجماعة لا تقوم إلا على التعصب، أو لنقل الحماسة في الحدّ الأدنى.

جرى استخدام الطائفة لوصف فئة اجتماعية، كأن نقول طائفة التجار أو الزرّاع أو تحديد فئة دينية أو مذهبية، وهناك مئات من هذه الفئات في العالم.

أما ما نحن بصدده، فهو تماماً «الطائفة» بمعنى «الجماعة» ذات الهوية الدينية أو المذهبية. فإذا كانت الطائفة هي فرقة دينية أو مذهبية (دينية)، فهي موجودة بشروط وجود الجماعة الدينية، وهي لا تزول إلا بزوال الدين بما هو جماعة. لكن وجود الجماعة الدينية بحدّ ذاته ليس موضوعنا، إذ لكنّا عالجنا المسألة الدينية من أساسها. الطائفية هنا هي جماعة دينية أو مذهبية أو عقائدية يسعى المنتسبون إليها إلى الحفاظ على تماسكها ووظيفتها الاجتماعية، وهم بذلك يمارسون شكلاً من أشكال السلطة، ويطمحون بهذا الحدّ أو ذاك إلى ممارسة سلطة أوسع في المجتمع. تلك السلطة هي الوجه السياسي من الطائفية. لا ترتقي الطائفية إلى المستوى السياسي إلا حين تطلب السلطة. كل جماعة تحتاج إلى سلطة تديرها (العائلة، العشيرة، الشعب... إلخ)، لكن السلطة الأبوية أو الزعامية أو القيادية شيء يختلف عن السلطة السياسية في الدولة الحديثة.

تأخذ الدولة الحديثة بعض عناصر أو ملامح السلطات السابقة (العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو المجتمعات ذات العلاقات الشخصانية)، لكنها ترتقي بها إلى مجال التجريد مع تقدم المجتمعات والأُطر والمؤسسات الناظمة للاجتماع السياسي، وبخاصة تلك القائمة على الركيزة القانونية أو الدستورية.

بداية: كيف تتشكل الجماعة الطائفية، وكيف تمارس الطائفة حضورها الاجتماعي، ومن ثم السياسي؟

تتشكّل الطائفة من حول فكرة. تتحول الفكرة إلى مشروع، أي إلى هوية لجماعة. تتشكل الجماعة على اتفاق جملة عناصر تأخذ من المشتركات السابقة، وأهمها عنصر القرابة النسبية، ثم تتوسع بقرابة المصاهرة والمناصرة والولاء، ومن بعد عبر الالتحام الأيديولوجي. تتحول الأفكار إلى قوة مادية حين تكسب ثقة وولاء الجماعة. تقوم علاقة جدلية وفق ظروف خاصة بين المصالح الواقعية المادية لهذه الجماعة ووعيها وتصوّراتها عن تلك المصالح العامة.

فكرة الصالح العام هي مفتاح الاجتماع البشري. قد يكون الصالح العام فعلياً أو وهمياً. قد يكون متصلاً بفئة أو بعائلة أو بقبيلة أو بإقليم جغرافي، أو بجماعة ذات هوية دينية أو اجتماعية، أو بشعب أو بعدة شعوب. هذا الصالح العام هو المسوّغ الأساسي لكل سلطة مهما كان شكل السلطة في إدارة العائلة أو القبيلة أو الدولة. كل جماعة تدافع عن هويتها أو مصالحها أو وجودها تمتلك الشرعية والمشروعية من فكرة الصالح العام الذي يشكّل عناصر وحدتها أو وعيها لهذه الوحدة. يعبّر الناس عن مصالحهم المادية والمعنوية في شكل اجتماعي مقبول، أي يسعون إلى جعل مصالحهم هذه متفقة مع البيئة الاجتماعية الأوسع. هذا السعي هو عالم السياسة. السياسة هي السلطة والسلطة في المجتمع الحديث تحتاج إلى مؤسسات الدولة.

الطائفية هي دينامية الجماعة في سعيها إلى اكتساب السلطة وتوسيعها وتقويتها. كل طائفية تنطوي على بعد سياسي، أي على علاقة بالآخر من خلال منظومة ثقافية قانونية مؤسسية أيديولوجية... إلخ، ومن خلال أُطر، مثل الأحزاب أو الجمعيات أو المجالس أو وسائل التنظيم والنشاط الأخرى. أما التحول في المستوى الطائفي إلى الوجه الرئيسي السياسي، أي الطائفية السياسية، فيحتاج إلى شرعية اجتماعية واسعة.

قد تكون الطائفية ضمنية مكبوتة، أي ممنوعة من التعبير السياسي عن نفسها بحرية، وقد تكون مشروعة أو مقنّنة. وفي الوطن العربي لدينا النموذجان: الضمني والمقنّن. أما تقنين الطائفية، فهو في أشكال مختلفة، كالاعتراف بجزء من عناصرها، أو كالاعتراف لها بكيان معنوي (اعتباري) له شخصية قانونية.

لنعد إلى المعطيات الواقعية المباشرة (الوقائع).

ثانياً: الطائفية في الوطن العربي

١ ـ عرض موجز لظاهرة الطائفية

عرف العالم العربي ـ الإسلامي تعددية دينية وأقوامية، ومن ثم مذهبية (الفرق الإسلامية)، وعرف قبلها القبلية، ثم الشعور الأقوامي تجاه التحديات الخارجية، وعرف أشكالاً من الانتساب إلى أطر إقليمية بدائية (مناطق جغرافية أو مدن... إلخ).

المسألة الأساسية في هذا التاريخ من زاوية موضوعنا هي الإدارة السياسية لهذا المجتمع التعددي التي عرفت أشكالاً من النزاعات العنيفة أو الباردة. دارت هذه النزاعات على مستويات مختلفة، مرَّة كظاهرات اجتماعية بمعنى حقوق لفئات أو جماعات (قبائل ـ عشائر ـ مناطق جغرافية ـ عائلات ـ تحالفات)، ومرَّة اتخذت هويات إثنية (عرب، أعاجم (فرس)، ترك، ديلم، زنج)، أو جماعات مذهبية أو حركات فكرية (المذاهب الإسلامية والفرق). ولعل أهم صراع هو الصراع على السلطة، وعلى الخلافة والإمامة، وهو لا يزال يتجدد عبر التطور التاريخي، حيث يخبو ويظهر بحسب مقتضيات الظروف. في مطلق الأحوال، لسنا بصدد قراءة كل هذا التاريخ، إذ انتهت الأمور إلى العصور الحديثة بغلبة وسيادة الإسلام السنّي (الأكثري) ومفاهيمه وقواعده وعقائده، إلا الدولة الإيرانية (الشيعية)، مع وجود أقليات شيعية في العديد من البلدان العربية (العراق، البحرين، الكويت، لبنان، سورية، اليمن... إلخ). طبعاً، هناك العديد من الفرق والمذاهب في كل البلدان العربية التي غالباً ما ظلت في إطار الجماعات الثقافية تحت سلطة وسيادة الإسلام السنّي (السياسية والدينية).

تعرّضت الجماعات المذهبية والطائفية للاضطهاد في كثير من الأحيان، ولا سيّما الفترة التعصبية المملوكية، وانتشار أفكار وفقه ابن تيمية وتلامذته، ومنهم ابن قيّم الجوزية. وفي عصر الدولة العثمانية ذات الهوية الدينية الإسلامية السنيّة، شهدنا فترات من التوتر وفترات من التسامح.

كنّا في عصر أدت فيه الهويات الدينية دوراً خطيراً، حتى في أوروبا (حروب الثلاثين عاماً)، ومن قبلها الحروب الصليبية (أو حروب الإفرنج على الشرق الإسلامي، وما أثارته من توترات في علاقة الجماعات الدينية).

قامت الدولة العثمانية (الإمبراطورية المكوّنة من عدة قوميات، ومن جغرافيا متنوعة وانتماءات مختلفة لغوية ودينية ومذهبية) على نظام سياسي مركزي ذي طابع

عسكري، وعلى إدارة مقاطعجية (نظام الالتزام) الذي أدى إلى بعض أشكال اللامركزية في الإدارات المحلية التي غالباً ما كانت جغرافياً خاصة بجماعات قومية أو دينية أو مذهبية. ونظّم هذا الاجتماع السياسي الواسع في ما عرف بـ«نظام الملل».

اكتسبت الجماعات داخل هذا النظام خصائص اقتصادية واجتماعية وثقافية، ومن ثم سياسية، وقد أدى ذلك إلى تعزيز الهويات الفئوية.

في أساس هذا النظام، في لحظات تشدّده أو تسامحه، أنه اعترف بحقوق وواجبات مختلفة لهذه الجماعات. أولاً من خلال نظام «الذمّية» تجاه الأديان غير الإسلامية، وثانياً من خلال قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بهذه الجماعات. ونتج من ذلك مرادفات أو مضاعفات اجتماعية غير قليلة في دفع الرسوم والضرائب، وفي ممارسة الوظائف العامة، وفي الاهتمام بفروع معينة من النشاطات الاقتصادية، وهذه أمور معروفة، ولا ضرورة للتوسع في تناولها.

مع الأزمة التاريخية للإمبراطورية العثمانية (الهزائم العسكرية، المديونية، الامتيازات الأجنبية والمعاهدات التي شكّلت نوعاً من التدخل الأجنبي، مع صعود الحركات القومية، ومع التوترات والأزمات الاقتصادية والسياسية) تبلور المجتمع التعددي بصورة فاضحة أو صارخة على أنه مجتمع أقوام (قوميات وإثنيات) من اليونان، ثم بين العرب والأتراك، ومجتمع أقاليم جغرافية وجماعات دينية (المسيحيون) ومذهبية وكتل اقتصادية اجتماعية. مع انهيار الدولة العثمانية (عبر صراع دولي ولا شك) نشأت كيانات سياسية، ولا سيّما في الأقاليم العربية، على أساس كتل سياسية اقتصادية اجتماعية عبّرت عنها النخب الحديثة آنذاك، ولكن تحت سلطة الأجنبي (الاستعمار الأوروبي).

البعض من هذه الكيانات كانت له مقوّمات سابقة، كما هي حال مصر والجزيرة العربية وبلاد المغرب، والآخر نشأ على تركيب جديد من التفكيك والتركيب (العراق، سورية، لبنان، الأردن، فلسطين)، وباستثناء لبنان، لم تكن الهويات الدينية الطائفية والمذهبية مؤثرة في تكوين الكيانات الجديدة. في العراق كان السنّة الطائفة الأكثر مدينية والأكثر انخراطاً في مؤسسات الدولة (العثمانية، ومن ثم الدولة الجديدة) لأسباب ثقافية وتاريخية فاستحوذوا على معظم السلطة. وفي سورية كذلك حتى أواسط الستينيات. أما في لبنان، فكان نصيب الموارنة بصورة خاصة أن يسيطروا على الدولة الجديدة انطلاقاً من حركة تاريخية ترقى إلى منتصف القرن التاسع عشر.

يكفي هذا العرض التاريخي الموجز (هذه الإشارات السريعة)، لكي نعود إلى الظاهرة الطائفية وتشكلها المعاصر.

٢ ـ الظاهرة الطائفية في تشكلها المعاصر

الطائفية (والمذهبية) التي نتحدث عنها اليوم ليست طائفية الزمن الماضي، لا من حيث مقوّماتها، ولا من حيث عناصرها وأطرافها وأهدافها، لا في لبنان، ولا في كل البلدان العربية. طائفية اليوم مرتبطة بمعطيات راهنة، ولو كانت تستمد بعض عناصرها من التاريخ. نتج من الطائفية التاريخية ذات الطابع الاجتماعي والثقافي والسياسي، ظاهرة الطائفية السياسية في أكثر تجلياتها. إنها طائفية الدولة الحديثة، وليست طائفية الأنظمة التقليدية (الإقطاعية وما شابه). تحولت الطائفية إلى نظام سياسي معلن ـ الطائفيات (والمذهبيات) التي كانت في إطار الهويات الثقافية والاجتماعية صارت تتبلور كمشاريع سياسية، وبالتالي سلطوية.

في لبنان انفجرت صيغة النظام الطائفي بشروط مختلفة عن أحداث القرن التاسع عشر (الموارنة والدروز)، ودخل المجتمع كله في نزاعات طائفية (المسيحيون والمسلمون وداخل كلٍّ من هاتين الطائفتين). الأساس في هذا النزاع اختلال نظام الحقوق الذي تشكّل في لبنان منذ عام ١٩٢٠. وفي العراق تقاطعت سياسة القمع السياسي مع التهميش، ومع تفاوت الحقوق لكي تنتج الانقسام. أما في سورية، كذلك، فهناك أساس اجتماعي عميق لأزمة العلاقات الطائفية على نظام من الامتيازات.

صحيح أن لبنان يقرّ علناً بالنظام الطائفي، أي بالطائفية السياسية، ويوزع السلطة بين المجموعات على نحو يأخذ في الاعتبار الواقع الديمغرافي (توازن السكان) وأدوار النخب الاقتصادية والثقافية؛ فهو بذلك ينظّم الصراع الطائفي على السلطة، ويعيد إنتاج تسويات سياسية بعد كل صراع عنيف.

أما في العراق، وبخاصة في سورية، فتحتَ ستار الأيديولوجيا القومية شبه العلمانية لـ «حزب البعث العربي الاشتراكي» آلت السلطة إلى نخبة عسكرية سياسية اقتصادية ذات ملامح عائلية وطائفية وجهوية. تداخلت إذاً الامتيازات والحرمانات الاجتماعية وأنظمة الحقوق بين الطائفي والسياسي، وساهم القمع والكبت والتهميش والأزمات في تحويل الجماعات الطائفية إلى مؤسسات ذات تطلعات سياسية. لكن المستجدّ طبعاً في لبنان وسورية والعراق والمنطقة هو البعد الديني للحركات السياسية، وهذا ما يحتاج إلى وقفة خاصة. في لبنان قبل الحرب كان هناك نمو للمجتمع المدني،

حقيقي وملحوظ ومعبّر عنه بصورة خاصة في انتشار الأحزاب السياسية العلمانية واختراقها بنية جميع الطوائف. خلال الحرب وإزاء المأزق السياسي، الذي نتج من هزيمة المشروع الوطني اللبناني التحديثي والديمقراطي والقومي، تعمّق الاتجاه الطائفي، ثم الاتجاه المذهبي. كنّا في لبنان أمام ظاهرة واضحة في التفاوت الاجتماعي بين الجماعات، وفي نظام يقنّن الحقوق بصورة صريحة على أساس طائفي. لذا حين صعدت حركة المحرومين الشيعية، كان ذلك بداعي التقاطع بين حركة شعبية ذات مطالب اجتماعية متنوعة مع نخبة ثقافية طائفية أولاً، ودينية ثانياً، تنامى دورها في ظل أزمة المشروع الوطني العلماني. لكن كل هذه المكوّنات الداخلية ليست معزولة عن العناصر الاستراتيجية السياسية التي تشكّل وعي الجماعات ومصالحها، وتعطيها دفعاً في المدى الإقليمي الأوسع. هذه حال الشيعة مع صعود الثورة الإيرانية والمشروع السياسي للإسلام الشيعي.

انخرط الشيعة عموماً في الحركات العروبية، وكانوا الأكثر حيوية فيها، إلى جانب الأقليات الأخرى، باعتبار الحركات السياسية هي وسيلة الفعالية حين تكون السلطة الرسمية بعيدة المنال لهذا السبب أو ذاك.

ورغم أن العروبة كانت أيديولوجيا عامة مسلّماً بها في الوسط السنّي الأكثري، فهي إما قادت هؤلاء السنّة (نخبهم) إلى السلطة في الدولة العثمانية، ومن ثم في الكيانات الحديثة، أو أنها جعلت منهم قوة مدينية فاعلة اقتصادياً واجتماعياً، فعوّضت جزءاً من نقص السلطة السياسية المباشرة (تجربة سورية).

عموماً، كنّا أمام ظاهرة طائفية ضمنية مكبوتة أو غير متوترة أو غير نشطة وأقل حضوراً في الحياة السياسية العربية. لكن تراكم الأزمات، وخاصة فقدان الأنظمة السياسية لشرعياتها الوطنية والقومية، وتداعيات المشكلات الاجتماعية، وانسداد آفاق المشاركة والحرية، ومشكلة الاستبداد، هو ما أدى إلى تبلور الطائفية سياسياً.

ليس عبثاً أن التغيير في الوطن العربي، ولا سيّما المشرق، من لبنان إلى العراق، مروراً بسورية (أي المجتمعات التعددية)، يمرّ عبر تفكك الدول المشخصنة (السلطة الفردية الدكتاتورية) وذات النواة الصلبة الضيّقة (العائلة، الجهة، الطائفة) والإرث السياسي الاستبدادي المستعصي على التحوّل الديمقراطي السلمي. ففي مجتمعات كهذه أُلغيت الحياة السياسية، وهمّشت ثقافة الحرية، وأجبرت الجماعات على إنتاج هويتها في إطار من المؤسسات التقليدية (الجامع والمؤسسات الدينية).

٣ ـ عاملا الداخل والخارج

بداية نحتاج إلى تعريف صحيح للداخل والخارج، وإلى فهم جديد لهذين العاملين.

كنّا في الماضي نعتقد أن الخارج هو الاستعمار، ثم الإمبريالية، أو القوى الدولية الكبرى، وننظر إلى الخارج كقوة عسكرية زاحفة من الغرب على الشرق، أو ثنائية شرق وغرب، إسلام ومسيحية. قليلاً ما تناولنا مسألة الخارج بعلاقته بقوى الداخل أو الصلة العضوية بين التوازن في العلاقات بين الكيانات الدولية، وبين الصلة والعلاقة لقيادات القوى القائدة دولياً ومحلياً ومدى الترابط بينهما. غالباً، في ظل سيادة الفكر القومي الرومانسي، ما كنّا نجعل الخارج والداخل كجبهتين منفصلتين، ثم تطور وعينا، وتطورت ممارستنا، لنجد أن الخارج أكثر تركيباً وتعقيداً من كونه كتلة صمّاء واحدة، وكذلك الداخل، فضلاً عن وعينا لمسألة الطبقات الاجتماعية، وانقسام المجتمعات على خطوط أفقية وعمودية.

أبعد من ذلك، كنّا نعتقد أن الداخل يعني «العرب» على افتراض أنهم موحّدون، والخارج كل ما عداهم. لكن على مدى نصف قرن مثلاً كان هناك ما يسمّى «الخارج»، أي النظام الإمبريالي (الدول الإمبريالية) والدول الكبرى الفاعلة، وكانت إسرائيل، وبعض دول الجوار ومصالحها، ولم ننتبه إلى تفكك النظام العربي وصراعاته وتناقضاته.

ففي نصف قرن، لم نعالج مشكلة الداخل ـ الخارج في قضايا الانقسام بين المعسكرات العربية، ثم بين الدول وحروب هذه الدول، بشكل عنيف أو بارد. خلال الحرب اللبنانية، مثلاً، لم يكن الخارج الغرب وإسرائيل فقط، فالبلدان العربية الفاعلة كانت فاعلة، وكانت من ثم إيران؛ فقد قامت سورية تجاه لبنان بدور الخارج الحاسم الذي لا يوازيه أي دور آخر. وفي العراق أدت إيران دور الخارج، مثل أمريكا. وفي سورية اليوم يمثل الخارج مجموعة من القوى الفاعلة من كل حدب وصوب. كل الظواهر السياسية العربية المعاصرة كانت نتيجة جملة تفاعلات هائلة من العناصر في عصر العولمة من جهة (تأثيرات المال والاقتصاد والإعلام غير المجسد في قوى مادية في الصراع المسلح)، ومن جهة ثانية الأفكار والحركات السياسية ما فوق القومية أو ما دون الوطنية (صراع الحضارات والأديان والقارات والكتل الاقتصادية الكبرى والحركات الدينية).

بداية، إذاً، كل حديث عن الخارج لا يأخذ بالنظر هذه الاعتبارات يقع في التبسيط وفي الخطأ. ثم إن الخارج عموماً يتموضع ويستوطن ويخترق المشكلات الداخلية، بل إن مشكلات الداخل لا تظهر فعلياً إلا لحظة الضعف، كما هو المثال الإمبراطوري العثماني من قبل، والإمبراطورية السوفياتية في الماضي القريب.

ثالثاً: العرب: من الاستقلال إلى التبعية... إلى الاستعمار الجديد

لن نذهب بعيداً في التاريخ. لنتذكر أننا أنجزنا استقلالنا السياسي كعرب منذ نصف قرن أو أكثر. خلال نصف قرن كنّا نراكم عناصر التبعية حتى عاد الاستعمار يطرق أبوابنا من جديد، ويقوم باحتلال جزء مهم من أرضنا مباشرة، بواسطة القواعد العسكرية واتفاقات ومعاهدات التعاون، فضلاً عن سيطرته الاقتصادية والثقافية.

السؤال التاريخي الذي لم يسبق أن أجبنا عنه نظرياً وعملياً هو «قابليتنا للاستعمار». لماذا نحن الهدف من الاستعمار، وربما الهدف السهل للاستعمار. هذا السؤال التاريخي كانت له إجابات مختلفة (قائمة أفكار النهضة والفكر العربي المعاصر)، ولكن لم نجسّد هذه الأفكار في مشروع سياسي يعيد إنتاج الوعي العربي والإنسان العربي والمجتمع العربي. طبعاً من بين الإجابات المهمة الحاجة إلى إصلاح ديني (لم ينجز)، ومعالجة مسألة الأقليات الأقوامية والطائفية، وبصورة عامة مسألة تجسيد الحقوق الطبيعية للإنسان العربي، ومنها حقوقه المدنية والسياسية، وبالتالي القضاء على الاستبداد.

عندما بدأت الثورات العربية (٢٠١١) لاحظنا أن الشعوب العربية استجابت للتحدي التاريخي الأساسي الراهن المتمثل بالأنظمة السياسية الاستبدادية.

عملياً، تطرح هذه الثورات في رأس أولوياتها مسألة المواطنة، والعقد الاجتماعي، والديمقراطية. يشتبك الداخل والخارج في إنتاج مشهد سياسي اجتماعي عربي. يتدخل الخارج لضمان أكبر قدر من استتباب مصالحه السياسية والاقتصادية والأمنية، ويسعى إلى إقامة نظام إقليمي مرتبط بأطر من التبعية للنظام الدولي ومراكز القرار فيه. لكن هذه كلها عناصر في المشهد الرئيسي المتمثل بحركة شعوب أعادت الاعتبار إلى الحياة السياسية ومشاركة الجمهور في صنع القرار الوطني، وهذا هو الأمر الجوهري في المرحلة الراهنة.

لكن هذه الشعوب لا تتحرك بوصفها كتلاً بشرية متجانسة متناسقة صافية موحدة توحيداً «مونولوتياً». هي شعوب، وبالتالي هي طبقات وأقوام وطوائف ومذاهب وتيارات فكرية وسياسية وجماعات منظمة أو عفوية حديثة أو تقليدية.

ما نحتاج إلى رصده بدقة الآن هو هذا التركيب المعقّد التعددي على المستويات كافة، واستخلاص القوى الفاعلة وترتيبها وحركتها في التغيير الذي بدأ، ولم ينتهِ، ولن ينتهي، في زمن سريع.

هنا تحتل ظاهرة الإسلام السياسي موقعاً محورياً ولا شك، وتفرض فهمها وفهم ديناميتها وتداعياتها.

رابعاً: المستويات المختلفة في ظاهرة الإسلام السياسي

١ ـ المستوى الديني أو ظاهرة التديّن الشعبي الواسع وأهمية الشعور الديني في المشهد السياسي.

٢ ـ المستوى المذهبي أو ظاهرة التطييف أو التمذهب السياسي، وموقعها من أزمة العلاقات بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع الأهلي والمدني، وبين هذه ومستوى النزاعات الخارجية (مع الغرب مثلاً)، ومع البعد الإقليمي (الإيراني مثلاً).

٣ ـ المستوى السياسي المباشر، ومعنى إقحام الدين في السياسة وفي تكوين الحركات السياسية، ومشكلة الثقافة السياسية عموماً، وتوازن القوى داخل المجتمع، كل مجتمع على حدة، وبين الديني والمدني.

٤ ـ المستوى الاجتماعي وتجليات المشكلات الاجتماعية في ظاهرة الاحتجاج الديني، والتطلع إلى الدين كبديل من الفضاءات المقفلة أو الطرق المسدودة في التغيير الاجتماعي.

٥ ـ المستوى المتعلق بطبيعة الحضارة المعاصرة ومشكلاتها الإنسانية (يقال الروحية ضد المادية)، وهو مستوى القلق العالمي من المشكلات الإنسانية الكبرى (جنون التكنولوجيا والدّين العالمي الجديد، المال والربح والثروة والعنف والسموم... إلخ).

٦ ـ المستوى الطائفي (والمذهبي) داخل الجماعة نفسها كتيارات الإسلام السنّي (الليبرالي ـ السلفي ـ الصوفي... إلخ)، وكذلك تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى (الشيعي السياسي)، والمذاهب الثقافية غير الوازنة سياسياً.

من السهل، طبعاً، على النخب الثقافية والسياسية ذات الإرث المدني أو العلماني أن تجيب عن هذه الأسئلة بوصفة المواطنة والعقد الاجتماعي والديمقراطية. لكن مضامين هذه المصطلحات ما زالت غير موحّدة في نظر النخب نفسها، وأكثر في نظر الجمهور.

ماذا تعني «المواطنة» اليوم في مجتمع تعددي، وماذا تعني في ظل ثقافة الإسلام السياسي الصاعدة والمنتشرة والمتقدمة لاحتلال مواقع مؤثرة في السلطة والدولة؟

ماذا يعني «العقد الاجتماعي» في التفكير العقائدي الذي لا يعترف بمشكلة الصراعات الاجتماعية، ويذهب فوراً إلى عدالة مفترضة في مشروع يقوم على «النظام الإسلامي»؟

وماذا تعني «الديمقراطية»، وهل هي وسيلة من وسائل الفعل السياسي أم أنها منظومة قيم تبنى عليها الدولة، وأي ديمقراطية من بين مروحة واسعة من المفاهيم والشروط، وبأي حدود، وماذا عن مشكلات الأقليات التي كوّنت هويات سياسية طائفية، وبالتالي صارت مؤسسات سياسية لا يقوم المجتمع من دونها؟

وأخيراً، ما العلاقة، وما الصلة، بين هذه الحلول، المواطنة والعقد الاجتماعي والديمقراطية، وبينها وبين الدولة والدين والنظام الإقليمي، وإلى أيّ مدى يمكن الحديث عن التعددية السياسية، وهل تشمل الاعتراف بضمانات للمجموعات أو بحق مكرّس في النظام أو ما يسمّى «نظام الكوتا» (كما في النموذجين العراقي واللبناني).

ربما يسهل على المثقفين أن يضعوا تصوّرات عقلية على هذه الأسئلة، لكنهم لا يقدرون على جعلها خيارات فعلية، بخاصة إذا لم تكن تلك الإجابات متصلة بفهم الواقع الملموس في كل مجتمع، ومدى تأثير القوى الاجتماعية والسياسية فيه.

وأبرز دليل على ذلك ما حصل في لبنان مع دستور الطائف (الذي لم يطبّق)، وفي العراق الذي لم تستقر سلطته المركزية على التسوية التي تمّ بناؤها، وفي مصر أو تونس في موضوع أي دستور، وبأي نظام للحكم يمكن أن تدار البلاد... إلخ.

انطلاقاً من هذا العرض هناك مسائل مفتاحية، هي:

١ ـ فهم الظواهر السياسية والاجتماعية بوصفها نتاجاً تاريخياً، أي متحركاً، وليس بوصفها ظواهر جوهرانية، أي معطيات ثابتة. فلا شيء الآن في الوطن العربي يطابق الماضي أو يشبهه شبهاً فعلياً.

إذا ما نحن أعدنا قراءة تاريخ المنطقة خلال نصف قرن فقط، سنجد هذه الحقيقة المؤكدة، وهي أن الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية البارزة الآن لم تكن موجودة، أو على الأقل لم تكن على هذا النحو من الوجود والفاعلية.

٢ ـ فهم هذه الظواهر بوصفها معطيات لبُنية اجتماعية، أي ثقافية وسياسية، كانت حبيسة قيود ومسارات مفروضة من الأنظمة السياسية والاقتصادية، ومن التوازنات الداخلية والخارجية.

٣ ـ فهم الظواهر الاجتماعية على أنها ظواهر مركبّة غير بسيطة وغير صافية. فلا يجوز لنا أن ننكر الظواهر بصورة خالصة (الثورة السياسية والثورة الاجتماعية، البعد الوطني والقومي، الطائفية والدين، الطائفية العصبية والطائفية كمعطيات اجتماعية... إلخ).

٤ ـ فهم الحلول لما نعتبره مشكلات أولاً عبر الاعتراف بالمشكلات، وبالأقلية كجزء من الأكثرية، وبالمذهبية كجزء من الدين، وبالطائفية كجزء من التشكيلة الاجتماعية... إلخ.

أمّا الحلول، فهي كذلك ليست مجرد إجراءات بسيطة. لا وصفات سحرية، ولا أحادية، ولا إسقاطات من نوع الأجوبة الأيديولوجية. الديمقراطية ليست أيديولوجيا بديلة تحلّ محلّ القومية والاشتراكية أو الإسلام أو أي شيء آخر. شعار «الديمقراطية هي الحل» هو نسخة مقابلة لشعار «الإسلام هو الحل»، أو «الاشتراكية هي الحل»، أو «الحرية هي الحلّ»، أو «الوحدة هي الحلّ»، أو «الدولة هي الحلّ». بهذا المعنى، يحتاج الوطن العربي إلى مشروع. المشروع هو اتفاق «النخب الاستراتيجية» على صيغة للاجتماع السياسي، نقطة الانطلاق فيها «المواطن العربي»، الفرد الطبيعي وحريته وحقوقه.

كيف تتأمن تلك الحريات والحقوق في مصر، وفي تونس، وفي اليمن، وفي الخليج، وفي سورية... إلخ، تلك هي مسألة العقد الوطني السياسي والاجتماعي. ما العقد الوطني هذا إلا النظام الدستوري، أي القانون الأسمى الأعلى الذي يحدد ويحفظ ويحمي ويصون حقوق الإنسان العربي، فرداً أكان أم جماعة.

فهل نكون الآن بصدد إنتاج «دستور العرب الحديث» من خلال ميثاق يستطيع أن يجسّد طموحات وتطلعات العرب؟ إنها اللحظة التاريخية المناسبة مع أفول زمن الاستبداد.

المراجع

ارتكزت هذه الدراسة على المراجع التالية، على سبيل الذكر:

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

تقي الدين، سليمان. **إشكالية الديمقراطية في العالم العربي**. بيروت: الإسكوا، ٢٠٠٤.

ــــــــ. **التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٧.

ــــــــ. **العرب في مخاض التغيير**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٢.

ــــــــ. **المسألة الطائفية في لبنان: الجذور والتطور التاريخي**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٥.

ــــــــ. **المشروع اللبناني الصعب**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٩.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

شرارة، وضّاح. **في أصول لبنان الطائفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

غليون، برهان. **الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

قرم، جورج. **أنظمة الحكم وتعدد الأديان**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٩.

كنعان، نجلاء. **حماية الأقليات في القانون الدولي العام: نظرة تاريخية وقانونية**. بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٩.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

المناقشات

١ ـ نيفين مسعد

أشكر الباحثين الثلاثة الذين قدموا لنا زوايا متكاملة في التعامل مع الظاهرة الطائفية، ولديّ في هذا الخصوص مجموعة من الملاحظات:

أ ـ في التعريف، كلمة «طائفة» (Sect) مجردة، وليست سلبية بالضرورة، وهي أيضاً ليست وظيفية بالضرورة، كما في إشارات الأوراق إلى طائفتي التجار والحرفيين، إذ إن «طائفة» تشير إلى «جماعة» ﴿وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [سورة الحجرات، الآية ٩].

الأمر مختلف بالنسبة إلى مفهوم «الأقلية» الذي لا يستخدم بشكل مجرد، ولكن يستخدم حال توافر شعور بالحرمان النسبي عند أفراد هذه الجماعة، نتيجة التمييز ضدّهم على أساس الدين أو الطائفة أو العرق أو النوع، وبالتالي فإنه في السياق الذي نناقش فيه الأوراق الثلاث يعدّ مفهوم الأقلية أدق من مفهوم الطائفة، وبالتالي فنحن نحتاج إلى التخلي عن مصطلح الطائفية والبحث عن مصطلح آخر للتعبير عن الظاهرة، خصوصاً في ضوء متغيّرين اثنين: المتغيّر **الأول** أن هذا المصطلح شديد الالتباس إلى حدّ جعل د. مسرة يصفه بصندوق القمامة، فلا يعقل بعد ذلك أن نلقي في هذا الصندوق بمزيد من النفايات، والمتغيّر **الثاني** أن هذا المصطلح غير مفهوم في سياقات عربية عديدة، كسياق الأقطار المغاربية مثلاً، أو الأردن، أو مصر، أو فلسطين، أو سلطنة عُمان، أو قطر... إلخ. والمصطلح الذي أقترحه هو إدارة التنوع المجتمعي أو المواطنة.

ب ـ في ورقة د. فالح تحليل لمنابع التسييس الطائفي منظوراً إليها من قبل عيّنة مختارة، ومن ذلك ضعف التمثيل السياسي، واحتكار الدولة الاقتصاد، والهيمنة المركزية على ميدان العمل، وقيام الدول الحديثة على أسس قومية... إلخ. وفي واقع الأمر، فإن ما سبق في ما يتعلق بالاستبداد السياسي أو الإداري، ومركزية الاقتصاد، وقيام الدول على أساس القومية، لا يقترن بالضرورة بالطائفية السياسية ما لم يتوجه إلى جماعة بذاتها، دينية أو فئوية ويستهدفها، أما عدا ذلك فإن الاستبداد يستهدف الكلّ، والتضييق على الاقتصاد يكون بالنسبة إلى الكلّ. وهنا لا محلّ للحديث عن طائفية سياسية. وقبل أن أترك ورقة د. عبد الجبار أسجل إعجابي بلفظ «مبرقشة» في وصفه للجماعات المتعدّدة.

ج ـ بدا لي من ورقة د. أنطوان مسرّة، وكذلك من عرضه لورقته، أنه يؤيد التمييز الإيجابي كعنوان للمحاصصة الطائفية، وفي رأيي أنه حتى لو التزمت هذه المحاصصة أقصى درجات العدالة، وحتى لو واكبت هذه المحاصصة التغيّرات الديمغرافية المتتالية، فإن التمييز الإيجابي على أساس الدين أو اللغة أو الطائفة يعني بداية أن يبدأ الفرد بتعريف نفسه كعضو في جماعة إثنية محدّدة، لأنه بفضل هذه العضوية يضمن تمثيلاً ما في هيكل السلطة، ونصيباً ما في عوائد التنمية.

د ـ يشكّك د. مسرّة في الحديث عن تفكيك البلدان العربية، وفي الواقع فإن هذا الحديث بالغ الأهمية، لأن التفكيك بات يتهدد، ليس فقط البلدان المنقسمة إثنياً، بل حتى البلدان التي توصف بالتجانس الإثني. وكنت أتصوّر أن يقوم مركز دراسات الوحدة العربية، وهو يعدّ لهذه الندوة، بتكليف أحد الباحثين بتحليل الدور الخارجي في عملية تفكيك البلدان العربية، ولا سيما منذ عام ٢٠١٠ أو منذ بداية ما يعرف باسم «ثورات الربيع العربي».

هـ ـ تطرّق مسرة إلى العقد الاجتماعي والعقد الوطني، وأرى أن الوضع المثالي هو ذلك الذي يتحول فيه العقد الاجتماعي بين ممثلين للشعب والحاكم إلى عقد وطني بين عموم الشعب والسلطة. وهذا يحدث عندما يكون صندوق الاقتراع معبّراً بالفعل عن مجموع الشعب، وليس مختطفاً بواسطة فصيل واحد منه.

و ـ أخيراً، أتمنى على د. مسرة أن يضيف عنواناً فرعياً إلى ورقته، وهو الحالة اللبنانية، وأن يشرح بعض النصوص المنقولة عن الدستور اللبناني التي أشارت إليها

ورقته، وذلك لأن عنوان الورقة الحالي يعطي الانطباع بالتناول العام للموضوع، بينما قراءتها تكشف عن أنها تنصبّ على الحالة اللبنانية حصراً.

٢ ـ أنطوان ضو

«الطائفية» كلمة لا إجماع حولها، فكما أنّ الدين والحضارة والثقافة لها مفاهيم متنوعة، ولا إجماع حولها، كذلك «الطائفة» لها عدّة مفاهيم، ولا إجماع حولها. فـ «الطائفة» كمفهوم سياسي ثقافي اجتماعي، أسقط على الكنيسة من خارجها، وهو يتنافى مع المفهوم الديني الكنسي اللاهوتي، لأن الطائفة كيان سياسي منغلق، في حين أن الكنيسة ذات دعوة وشهادة ورسالة في أن تكون منفتحة على جميع الناس ومن دون تمييز. أما النزعة الطائفية المذهبية، فهي موجودة لدى المسلمين والمسيحيين بقوة.

إن مصطلحي «الطائفية» و«المذهبية» مركّبان ومعقّدان، ولكلّ منهما تاريخه وأهدافه ومشاكله وقضاياه وتداعياته. «الطائفة» في الأساس كانت تعني الأحوال الشخصية لأهل الكتاب وغيرهم من الموجودين على الأرض الإسلامية، وكيفية التعاون معهم، من خلال تسوية بين حقوق المسلمين وأهل الكتاب، وما سمّي «نظام أهل الذمّة» (ذمّة الله ورسوله).

هذا النظام ورثه العثمانيون عن الخلفاء الراشدين ومن خَلَفهم، فطوّروه. والذمّة هي عهد وميثاق أو اتفاقية ينال بموجبها من يقيم على أرض الإسلام، من نصارى وغيرهم، الحماية في حقوقهم المدنية والسياسية والقضائية. كما تتناول الذمة قضية الوظائف في الدولة، ودور العبادة، والأوقاف، والملكية الخاصة، والزواج، والطلاق، والإرث، والمحاكم.

وُلد النظام الطائفي من رحم التمييز ضدّ فئات دينية وثقافية وسياسية معيّنة على حساب الأكثرية التي لم تكن تحترم التعددية ومبدأ المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات. لا بد لنا من معرفة الطائفية في كلّ أبعادها وتاريخها وأهدافها، باعتبار أن حلّ المسألة الطائفية ليس بالأمر السهل. انطلاقتنا تبدأ بنقد الفكر الطائفي والمذهبي والنزعة الطائفية، وعدم استغلال الدين في السياسة والسياسة في الدين، لأنّ المسألة ليست في الطائفية أولاً، إنّما في السياسة التي هي الأصل والحلّ إذا اعتبرنا السياسة هي فنّ إدارة الاختلاف.

إنّ معالجة هذا الموضوع تكون بروح الانفتاح والتفهّم والإيجابية والعلم، وليس بالروح السلبية والجهل والتبعيّة والشعارات الفارغة التي تطالب باقتلاع الطائفية من جذورها. كما يطالب خبراء فن الإلغاء الذي هو أسهل الطرق للتخلص من تبعة الآخر، كونه عمل الإنسان الكسول الخمول المعقّد الذي يدّعي معالجة قضايا الأمّة الفقهية والفكرية والسياسية والتاريخية، والذي لا يكتفي بإلغاء الطائفية فحسب، إنّما يطالب بأكثر من ذلك، كالرفض والاجتثاث والتكفير والتخوين والفتاوى بالقتل باسم الدين، والعودة إلى مفهوم الفرقة الناجية والفرق الهالكة، أو العزل والفصل والتهجير والتصفية الجسدية.

الطائفية مشكلة إسلامية، أولاً، وهي لا تزال قائمة حتى يومنا. كان المسلمون يعتقدون أنّ مبدأ المساواة بالنسبة إلى الشريعة هو أمرٌ غريب، ولا يجوز القبول به لأنّ السلطة الزمنية والديانات الذميّة وأهل الملّة منعت المسلمين من إقامة كيانات سياسية موحدة، متّهمين الكنائس التي كانت تتمتّع بحقوقها في ظلّ نظام أهل الذمّة بكونها العائق والجدار الذي يجب إزالته وهدمه، مهما كلّف الأمر. كما أنّ تدخّلات الخارج حالت دون الوحدة.

إذا كانت الطائفية هي مشكلة إسلامية أولاً، فالمشكلة المذهبية هي أكبر خطر على وحدة المسلمين، كما أنّ الطائفية التي هي اسم مقنّع للدين والدولة لا يمكنها أن تكون حلّاً. إنّ الحلّ هو الدولة التي لا إجماع حولها. فمنهم من يقول إنّ الدولة المدنية الديمقراطية هي الحلّ، وآخرون يقولون إنّ الدولة الإسلامية هي الحلّ، ومنهم من قال وفعل وأقام الدولة اليهودية العنصرية أو إسرائيل دولة لليهود؛ ومنهم من يسعى ويتمنّى إقامة الدولة العثمانية العلمانية الإيجابية الديمقراطية التي تفصل إلى حدٍّ ما بين الدين والدولة من دون الطلاق بينهما، إنّما المساكنة.

إنّ الإنسان وجود وانتماء وحضور. على العقل النقدي المستنير أن يحترم كرامة الإنسان وحريّاته ومعتقداته، ويواجه الطائفية الدينية والمدنية ودكتاتوريات الأكثرية، وما تنتجه من ظلم وفساد واستغلال، من الفكر النهضوي الجديد، ومن دون تناسي وتجاهل إرث التفاعل الحضاري والثقافي والديني والعربي والإسلامي والمسيحي والكوني، رغم اعترافنا ونقدنا لبعض الإخفاقات والعيوب والفشل الحضاري الذي انتاب مسيرتنا التاريخية.

آن الأوان لبحث موضوع الطائفية بعقلانية وعلم وعمق وحكمة وصراحة للارتقاء به إلى لاهوت وفقه وثقافة حوار الحضارات والثقافات والأديان، والعمل على تعزيز هذه الثقافة وتطويرها والتربية عليها وعيشها في المجتمع والوطن والعالم، مع العلم أنّ الطائفية هي مسألة نفوس، وليست مسألة نصوص.

لقد حوّلنا ندوات ومؤتمرات ودراسات الطائفية إلى مجالس عزاء يؤمّها الندّابون والبكّاؤون ومستغلّو الطائفية في الدين والسياسة والاجتماع والثقافة، ونسينا إبداعنا في العروبة الحضارية والميثاقية، انطلاقاً من لبنان وطن الميثاق والرسالة، ومن شرق الحضارات والثقافات والأديان والخير والجمال والإبداع، المهدّد بميثاقيته على مساحة الوطن العربي. أمّا دورنا الريادي، فليكن في الدفاع عنه من خلال النهضة العربية الجديدة ومقاومة المشروع العنصري الذي يهدّد العروبة والدين والحضارة والديمقراطية والتعددية وثقافة الحرية والميثاقية.

٣ ـ سركيس أبو زيد

الطائفية ليست كتلةً تاريخيةً متماسكةً عبر الزمن. في حالات الحروب والاستنفار الغرائزيّ تتمكّن السلطة الطائفية من حشْد جمهورها وتعبئة عناصرها وطمس مؤقت للتناقضات الموجودة في داخلها.

لذلك، إن القوى القومية والعلمانية مدعوةٌ إلى دراسة الطائفية في ظرفها الاجتماعي، وفي بنيتها الداخلية، بما يظهر التناقضات الذاتية السياسية والطبقية والعائلية وغيرها. لذلك من أخطر المقولات التي سادت في الحرب الأهلية اللبنانية مقولة المارونية السياسية أو الطائفة الطبقة التي كانت تنظر إلى الطوائف في لبنان وكأنها كلٌّ متماسكٌ في اتجاه انعزالي أو وطني واحد بحسب موقعها، بينما الغوص في أعماق الطوائف يظهر التباين والتناقض الذي يساعد على إخراج الطائفة من انغلاقها وكانتونها.

لقد نمت الطائفية وترسّخت استناداً إلى بنية تحتية تتجذّر في الواقع، وتستمدّ قوتها من مناطق سكنية مغلقة لها أو تهيمن عليها، ومن خلال مؤسسات اقتصادية وصحية وثقافية واجتماعية وغيرها، تحتكرها في العضوية والأهداف التي تعمل لها، ومن خلال شبكة الخدمات والمنافع والحماية والأمان التي توفرها، إضافةً إلى السلطة المحلية التي تتفرد بها، والسلطة المركزية التي تشارك فيها.

إن امتداد الطوائف في غير دولة وكيان سياسي أدى إلى تداخل المصالح والاستقواء بالخارج. فأصبح للطائفة سياسة خارجية متداخلة مع مصالح الدول الإقليمية والدولية ونفوذها، ما جعل الطائفية قوة سياسية بما لها من نفوذ داخلي وإقليمي ودولي يمكن استغلاله في مواجهة الولاء للدولة.

كما استمدّت الطائفية قوتها من تفكك دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية داخل الدولة القطرية، على امتداد الوطن العربي، وذلك نتيجة التخلف والاقتصاد المخلّع وغياب السوق الاجتماعية، فتكيفت الرأسمالية والبنى الاقتصادية الريعية مع الواقع الطائفي وكرّسته.

في لبنان، أخفق النظام الرأسمالي في دمج الطوائف في حركة اجتماعية موحّدة، فبرزت مؤسسات اقتصادية طائفية، كالمصارف والشركات، ومؤسسات صحية وخدماتية واجتماعية وأهلية للطوائف. ويمكن ملاحظة الظاهرة نفسها في مجتمعات عربية أخرى، وذلك نتيجة تعثّر خطط التنمية الشاملة في الريف والمدينة، واستمرار التفاوت الطبقي، وتهميش فئات اجتماعية ومهنية وطبقية، ما جعل وحدة المجتمع متعثّرة تواجه انقسامات عمودية حادة، غلّبت مصالح الطوائف على المصالح القومية، وبدّلت أولويات الصراع. فبدلاً من مواجهة المخاطر القومية، وتوحيد الصف لمواجهة أعداء الأمة، أصبحت التناحرات الطائفية والمذهبية هي الأولوية.

٤ ـ عبد الإله بلقزيز

يمكن استعارة مفهوم «العصبية» الخلدوني لتعريف الطائفة بأنها شكلٌ من أشكال الاعتصاب الاجتماعي. نحن ندرك، طبعاً، أن «العصبية» في التحليل الخلدوني مدارُها على النسب، في المقام الأول، وأنها إلى رابطة الدم ترتدّ، حتى وإن كان النسبُ «أمراً وهمياً» في رأي ابن خلدون، والفائدة منه إنما في تحقيق الالتحام وتوفير أسباب النُّعرَة، وحتى إن كانت رابطةُ الولاء، ورابطة الحلف، تؤدي من الوظائف ما تؤدي رابطةُ النسب عينُها؛ إذ ليست العبرةُ في الاعتصاب بما عليه يقوم من موادَّ أو أساسات، وإنما بما يوفّره من علاقات تضامنية داخل جماعةٍ اجتماعية ما. والحال، إن الطائفة، وإنْ هي قامت على رابطةٍ أخرى غير النسب وقرابة الدم، تؤدي من الوظائف في الاجتماع الإنساني عيْنَ ما تؤديه عصبيةُ القبيل التي كانت العصبيةَ الأساس في الاجتماع الإسلامي التقليدي، وابْتَنَى عليها ابن خلدون تحليلَه لذلك الاجتماع، ولأدوارها في تطوّر المجتمعات والدول، وتشكيل مؤسساتها.

يمكن تعريف الطائفة تعريفاً تصاعدياً متعدّداً، من حيث هي ظاهرة مركّبة من تكوينات ومستويات متعدّدة؛ بما هي ظاهرة ثقافية ـ أيديولوجية ابتداءً، وظاهرة اجتماعية ـ اقتصادية تالياً، ثم بما هي ظاهرة سياسية أخيراً. وليست المستويات الثلاثة هذه منفصلةً عن بعضها البعض، ولا هي متعاقبة في الزمان، بل إنّ أشكالاً من التداخل بينها، والتزامن، تفرض نفسها على القارئ فيها، وعلى نحو قد يتعسَّر معه ـ أحياناً ـ رؤيةُ بُعدٍ واحدٍ منها بمعزل عن غيره من الأبعاد. على أن ما تنطوي عليه من تركيبٍ وتشابكٍ في التكوين لا يَقْبَل التبيُّن إلّا متى أعَدْنَا البنية المتمفصلةَ العناصر إلى وحداتها التكوينية الأولى.

الطائفةُ، في مستوىً أوّل منها، رابطةٌ ثقافيّةٌ ـ عَقَدية ـ روحية، تتأسَّس على الاعتقاد بانتماء جماعةٍ إلى فكرةٍ دينية، أو مذهبية، واحدة تَصْهَر أفرادها جميعاً في بنية جمْعية واحدة، وتميِّزهم من غيرهم من الجماعات الملتئمة على فكرةٍ (روحية) مخالفة. على حدود هذا الشعور بالذاتية والتمايز، ميَّز النسطوري نفسَه من اليعقوبي، وميَّز المعتزلي نفسَه من الأشعري والماتريدي أمس، ويميز السنّي نفسَه ـ اليوم كما أمس ـ من الشيعي والإباضي والزيدي، مثلما يميز البروتستانتي نفسه من الكاثوليكي والأرثوذكسي، والمسيحي نفسَه ـ عموماً ـ من المسلم، وبالعكس. لقد كان هذا النمط من الاعتصاب، القائم على رابطة الملّة والنّحْلَة، سمةً مميَّزةً للجماعات طيلة عهود العصر الوسيط، أو ما قبل ـ الحديث، وكانت النُظُم الثقافية والاجتماعية والدولتية القديمة توفّر له شروط الإمكان وتبرّر وجوده، إذ لم يكن يمكن للانقسامات الاجتماعية أن تعبّر عن نفسها، في تلك الأوضاع المجتمعية، إلّا في شكل تقاطبات عمودية يؤدي الثقافيُّ والأيديولوجي دوراً محدّداً (Determinant) فيها.

والطائفة، في مستوىً ثانٍ، رابطة اجتماعية تولّدها علاقات الجوار والقرابة والمصاهرة، والشعور بالتضامن والانتماء المشترك إلى جماعة ذات منظومة قيم خاصة تميزها من غيرها من الجماعات. وللحفاظ على هذه الرابطة الاجتماعية، وإعادة إنتاجها باستمرار، وتعظيم فوائدها المادية والرمزية، تميل الطوائف إلى مأسسة كياناتها الاجتماعية من طريق توليد الأطر الاجتماعية والأهلية: الدينية والتربوية وسواها مما به تتجدد روابطها الداخلية كعصبية اجتماعية. ويساعدها في ذلك أمن معظم المجتمعات والدول ـ قديماً وحديثاً ـ تسلّم للطوائف بالحق في اتباعِ نظامٍ خاصّ بها في الأحوال الشخصية يحفظ لها هويتها الخاصة. وقد تذهب المأسَسَةُ إلىَ قيام الطوائف بوظائف اقتصادية موازية للوظائف الاقتصادية التي تنهض بها الدولة، نتيجة سيطرتها

على الموارد الضريبية الشرعية (الأوقاف السنّية أو زكاة الخمس الشيعية، أو أوقاف الكنائس... إلخ)، وهي وظائف تزيد مع إمكان تأسيس مؤسسات إنتاجية أو خدْمية أو بنكية خاصة بالطوائف تلك، بل إن الميْلَ إلى ذلك غالباً ما يكون صارخاً، لأنه يقوم على واقع حاجة موضوعية في الاجتماع الطائفي، هي أن سلطة الطائفة الاجتماعية تتعزز بسلطتها الاقتصادية، أو تضعف بضعف الأخيرة.

ثم إن الطائفة، في مستوىً ثالث، رابطة سياسية تتولَّد من اشتداد عصبيتها الجماعية، ومن رغبتها من تعظيم مكانتها في الدولة والنظام السياسي. وتنحو الطائفة نحو التمأسس السياسي إما من طريق قيام زعمائها ووجوهها بأدوار سياسية باسم الجماعة الطائفية التي «يمثلونها»، أو من طريق تشكيل أحزاب سياسية ناطقة باسمها، والمشاركة في الحياة السياسية قصد حيازة مكانة للطائفة في النظام السياسي وتعظيم حصصها في ذلك النظام. ومن النافل القول أن المشكلة الطائفية تبدأ من هذه اللحظة التي تنتقل فيها الطائفة من تضامُنٍ يولّدُهُ شعور جمْعيّ بالاشتراك في دين أو مذهب إلى كيانٍ مغلق يبحث لنفسه عن حصّةٍ من السلطة والدولة لا تتحقق إلّا بإعادة تعريف الشعب والدولة على نحوٍ جديد مختلف.

لا تقتصر الطوائف على مجتمعات المشرق العربي، فربما لا يخلو مجتمع في العالم من تكوين طائفي أو مذهبي، لكنها لا تطرح مشكلاتها إلا في مجتمعات عصبوية تعاني نقصاً فادحاً في الاندماج الاجتماعي، ولم تتحقق فيها عملية صهر كافية للجماعات في كيان وطني جامع، على مثال ما هي عليه المجتمعات العربية الراهنة. هكذا تبدو الطائفية، في هذه الحالة، نقيضاً للهوية الوطنية، ونقضاً لها باسم الهوية الوطنية، ونقضاً لها باسم الهوية والخصوصية، مثلما تبدو عائقاً أمام تكوُّن الدولة الوطنية الحديثة بما هي تمثيل مجرَّد للشعب والأمَّة، وتجسيد للسيادة الوطنية. غير أن مشكلة الطائفية ليست في وجود طوائف، ومشاعر طائفية لدى جماعات اجتماعية بعينها، في مجتمع ما من المجتمعات، وإنما هي في نظامٍ سياسي مغلَق، وغير تمثيلي، يعجز عن تقديم جوابٍ ماديّ، اجتماعي وسياسي، عن مشكلة التمثيل والمشاركة السياسية، فيميل إلى التصرّف بوصفه نظام أقليةٍ في مواجهة جماعات أخرى! وهذه حال النظام السياسي في البلدان العربية المعاصرة.

مشكلة الطائفية ليست مسألة سوسيولوجية، لأنها ليست مسألةَ تكوينٍ اجتماعي نافرٍ أو شاذّ، وإنما هي ـ بالتعريف ـ مشكلة سياسية، لأنها مشكلةُ نظام سياسيّ متأخرٍ يفتقر إلى أسباب الصيرورة نظامَ شرعيةٍ شعبيةٍ ووطنية. وهكذا لا دواء لداء الطائفية إلّا

بتأسيس الدولة والاجتماع السياسي على علاقات المواطنة، وما تستجرُّه ـ إلى جانب الولاء للوطن ـ من حقوق مدنية وسياسية تعيد تعريف الناس بما هُم مواطنون متساوون، لا بما هم جمهورُ جماعات عصبوية مغلقة تعرّف نفسها بهوياتها الصغرى الفرعية. لا تنتهي الطائفية إلّا بتحلُّل العصبيات الأهلية الصغرى، وتَكَوُّن عصبية كبرى جامعة هي «عصبية» الانتماء الوطني العابرة لحدود الدين والجنس، وما في معنى ذلك...

٥ ـ بشارة مرهج

بداية، لا بد من تقدير الجهود المميزة التي بذلها مقدمو الأوراق البحثية التي استفدنا منها وأغنت معارفنا. وأرجو أن يتسع المجال لمداخلة بسيطة من ناشط سياسي مقابل باحثين علميين في قضية إشكالية قديمة نلخصها بالطائفية، وهي كلمة لها مدلول أيضاً في لبنان، حيث نحمّلها أحياناً كلّ مشاكلنا وتناقضاتنا. وأنا أرى أن الطائفية تطلّ برأسها كلما تحول الدين من رسالة إلى مؤسسة اجتماعية اقتصادية سياسية. وغالباً ما يتذرّع بها البعض عندما يريد تحقيق أغراضه أو الحصول على مكاسب لا يتمكن من إحرازها بالطرق العادية، أو عندما يريد التغطية على ممارساته الفاسدة وحماية موقعه السياسي. وكان من المتعارف عليه أن لبنان هو البلد النموذج الذي تتحكّم فيه الظاهرة الطائفية، حتى تبين أن هذه المشكلة موجودة أيضاً في أقطار أخرى، وربما بشكل أعنف، كما ظهر في العراق، وكما يظهر في سورية الآن، حيث لم يعُد ينفع الإنكار الذي كان يخاطب السطح، ولا ينفذ إلى باطن الأمور، وحيث المسكوت عنه أخطر كثيراً مما هو متداول.

والمشكلة الطائفية موجودة في الشرق منذ زمن بعيد، وقد كتب الكثير في مسألة المِلل والنِّحل التي نشأت لأسباب سياسية وفقهية، واحتلت مكاناً واسعاً في تاريخ المنطقة، ولا سيما في الأطراف. وإذا كان المغرب العربي قد تخطّى هذه المشكلة منذ زمن بعيد، فليس من الصعب تبيّن جذورها وآثارها الماثلة التي ما زالت تتفاعل، ولا سيما في بلد كبير مثل مصر، حيث للظاهرة الطائفية حضور بأشكال مختلفة، وحيث تستخدم أحياناً لأغراض سياسية.

وما يبدو من خلال المعاينة هو أن هذه الظاهرة لم تقتصر على بلداننا، وإنما كان لها شأن كبير في بلاد الغرب أيضاً. على سبيل المثال، فقد كان الصراع طاحناً بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأنغليكانية في إنكلترا حتى استتبّ الأمر للأخيرة في القرن الخامس عشر، وأصبح الملك هو رأس الكنيسة. كما أن فرنسا شهدت صراعاً

دموياً بين الكاثوليك والهوغونوت (البروتستانت) سقط فيه ضحايا كثيرون قبل أن يحسم لصالح الكاثوليك. والكلّ يذكر أنه عندما استطاع ليونيل جوسبان البروتستانتي التربع على كرسي رئاسة الحكومة في باريس، اعتبر كثيرون الأمر ظاهرة استثنائية. كما أننا جميعاً نعرف أن جون كنيدي الذي اغتيل في ريعان شبابه، كان الرئيس الكاثوليكي الوحيد في تاريخ الولايات المتحدة. وعندما انقسمت المسيحية على نفسها بين كاثوليك وأرثوذكس، بين روما والقسطنطينية، كان للواقع التاريخي الجغرافي السياسي شأن كبير في هذا الانشطار، إذ لم يكن سهلاً لأي من العاصمتين أن تسلّم أمرها إلى الآخر، وكل منهما عاصمة لإمبراطورية مترامية الأطراف.

وفي تاريخنا الحديث، لا يمكن إغفال التدخلات الخارجية في اصطناع أو إذكاء الخلافات الطائفية في بلدنا، وأبلغ دليل على ذلك تقسيم الطائفة الأرثوذكسية في الشرق بضغوط متواصلة من الغرب، وليس من السلطنة العثمانية التي رعت نظاماً كان مناسباً لها، حيث تركت الأحوال الشخصية بعهدة كل طائفة على حدة، وصولاً إلى منح امتيازات وأشكال من الحكم الذاتي عندما كان يتماهى الحضور الوطني مع الحالة الطائفية.

وقد كان لغير المسلمين حضور قوي داخل الإمبراطورية العثمانية التي اعترفت به وقوننته تحت عنوان نظام الملّة. وقد قام هذا النظام الذي يعتبره البعض جذر المشكلة الطائفية في لبنان على ثلاثة أعمدة: العمود **الأول** هو الواقع التعددي، إثنياً ودينياً، الذي طرح نفسه داخل السلطنة. والعمود **الثاني** تمثل بالضغوط التي مارسها الغرب على العثمانيين في مسار تطوره الرأسمالي وحاجته إلى اختراق السلطنة والسيطرة على أسواقها الداخلية. أما العمود **الثالث** فهو الحاجة الذاتية إلى الإصلاح داخل السلطنة واسترضاء مكوّناتها المختلفة للمساعدة على تحقيق الاستقرار وحفظ الأمن.

ما يهمنا القول هنا إن أوساطاً متعددة خارجية وداخلية طالما امتدحت نظام المتصرفية في لبنان الذي كان نسخة خاصة عن نظام الملل المعتمد في السلطنة العثمانية، وقد اكتشفنا بعد خوض تجارب مؤلمة أن هذا النظام لم يؤدّ إلى توحيد المجتمع اللبناني، وإنما أدى إلى خلخلته بعدما تعمّقت الروح الطائفية، وترسّخت المؤسسة الطائفية، وأصبحت الطائفة نفسها تشكيلاً سياسياً يطْبق على أنفاس المجتمع، حيث لا تستطيع أن تكون موجوداً من الناحية السياسية أو القانونية إلا من خلال الطائفة.

٦ ـ جميل مطر

دعونا نفكر في أمور كانت إلى عهد قريب من المحرّمات. هناك من دون شك، كما أشارت د. نيفين مسعد، اتجاه عام، وفي الوقت نفسه خوف من اتجاه عام يميل إلى ضرورة الاهتمام بالتخطيط بسرعة لإعادة هيكلة إقليم الشرق الأوسط بعد مرحلة تجري خلالها عمليات للتفكيك والانفراط. بمعنى آخر، يوجد طرح ذائع خلاصته أن الإقليم ربما كان على وشك أن يدخل تجربة سايكس ـ بيكو جديدة. هناك أيضاً من يعتقد أن الانفراط العربي الحادث الآن أو القادم قريباً يقع بفعل أو مساندة قوى إقليمية، ويحدث من القاع صاعداً إلى القمة.

الأسباب والمحركات إقليمية أساساً، وليست مدفوعة من قوى دولية عظمى، كما يظن البعض، إن كان لهذه القوى دور أو أدوار، ولكن ليست حيوية أو منشئة. الدوافع هذه المرة في الأساس محلية بدأت على مستوى الشعوب أو قطاعات منها، واستمرت تتصاعد وتضغط على الطبقات الحاكمة، أو تصنع طبقة حاكمة جديدة هدفها تفكيك «الدولة» القائمة، وإقامة كيانات سياسية أصغر وأقل شأناً تقوم على طوائف أو أعراق أو مناطق جغرافية بعينها تنفصل عن الدولة الأم التي رسمت حدودها قوى الاستعمار التقليدي.

نذكر أن القرن التاسع عشر كان بامتياز قرن انفراط الإمبراطوريات الأوروبية. نتيجة لهذا الانفراط نشأت دول عديدة في أوروبا. نذكر أيضاً أن القرن العشرين كان بامتياز القرن الذي نشأت فيه عشرات من الدول الجديدة في قارتي أفريقيا وآسيا، ثم جاء القرن الحادي والعشرون يعلي من شأن ظاهرة الانفصال داخل الدولة القائمة.

أظن أن الفكر العربي مطالب في المرحلة الراهنة بالتعمق في فهم أصول ظاهرة الانفكاك. ولكن قبل الاستطراد في هذا البحث أتصور أنه سيكون من الضروري أن يتحرر هذا الفكر من مسلّمات طال التمسك بها حتى صارت من المحرّمات، وقد وقف بعضها عائقاً في وجه تطور الفكر العربي، مما جعل من الصعوبة بمكان، أو حتى ببطء شديد، ملاحقة آثار ثورة الاستهلاك، وبشكل خاص آثار مسيرة العولمة وانفجار قضايا الهوية.

كذلك ظلت مهيمنة فكرة قدسية الدولة. فقد رفض كثير من المفكرين العرب الاهتمام بالدرجة المناسبة بموضوع انفراط دول في شرق أوروبا ووسطها، مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا. لم نسأل إن كان أهل تشيكيا وسلوفاكيا سعداء بوضعهم

الجديد في دولة خاصة بهم. ولم نهتم بأن نسأل أهل كرواتيا ومقدونيا والصرب وسلوفينيا وكوسوفو إن كانوا أكثر سعادة، أو على الأقل أقل تعاسة، مما كانوا عليه في ظل الحكومات الاتحادية أو الوحدوية التي عاشوا في ظلها عشرات السنين. تتعدد الأصوات التي تحذر من سايكس ـ بيكو جديد في الوطن العربي، الأول وقع خلال الحرب العالمية الأولى، ويخشى أن يقع الثاني بضغط من القاع، أي من طوائف وجماعات وشعوب استناداً إلى واقعين استجدا، هما: «فشل الدولة» في حماية حريات وحقوق مواطنيها، والآخر فشل النظام الإقليمي المنضوي تحت لوائه عدد متزايد من دول فاشلة أو على حافة الفشل.

لدينا أمثلة بارزة؛ دولة عربية بعد أخرى تحدث فيها ثورة، وبتعبير آخر وقع فيها ما يثبت بالدليل القاطع أنها فشلت مؤقتاً. المثال الآخر يتعلق بحالة الإقليم، حيث يتعرض النظام الإقليمي لفشل قد تكون بعض أسبابه اقتصادية وسياسية، ولكن أكثرها يمكن اعتباره جزءاً من تيار عالمي يشجع على الانفصال، كما في كاتالونيا واسكتلندا وبلجيكا، بينما تهدد دولة مثل المملكة المتحدة بالانسحاب من الاتحاد الأوروبي.

٧ ـ عصام نعمان

الإنسان وجود وهوية. الوجود نتاج الطبيعة والاجتماع البشري. الهوية نتاج الانتماء إلى الاجتماع الثقافي والسياسي في مكان وزمان، إذ يولد الإنسان في اجتماع ثقافي وسياسي معيّن، فيجد نفسه في وسط دوائر انتماء (Circles of Associations) متعددة. ثمة دائرة العائلة، ودائرة العشيرة والقبيلة، ودائرة المنطقة أو الإقليم، ودائرة البلد أو الوطن أو الدولة.

الإنسان مدعو إلى اختيار دائرة أو أكثر من دوائر الانتماء المتاحة، بل هو محمول على الاختيار. العوامل أو الدوافع التي تحمله على الاختيار هي الحاجة، حاجته أو حاجاته الأكثر إلحاحاً في الزمان أو المكان. لعل العوامل أو الدوافع الأكثر تأثيراً وفعالية هي خمسة: العيش، الأمن، الإيمان، الرعاية، والسيادة (بمعنى السيطرة).

ثمة دوائر انتماء تحوّلت عبر التاريخ إلى كياناتٍ اجتماعية متميزة وراسخة، كالقبيلة والجماعة الدينية (الطائفة والمذهب)، والجماعة السياسية (الحزب)، والاجتماع السياسي المتنوع والشامل (الشعب والأمة)، وأخيراً وليس آخراً، الإطار الحقوقي الذي يضمّ كل هذه الكيانات والمكّونات، وهو ما نتعارف على تسميته بـ «الدولة».

أوافق د. فالح عبد الجبار على أن الطائفية لاحقة لقيام الدولة الحديثة، ذلك أن الصراع على السلطة أدى إلى تسييس دوائر الانتماء، بمعنى استخدامها وسيلة للوصول إلى السلطة، أو للبقاء فيها، أو للانقلاب عليها.

أرى أن الطائفية السياسية مصطلح خاطئ. الأصح استخدام مصطلح «السياسة الطائفية»، ذلك أن الطائفي والطائفية، بمعنى الانتماء إلى طائفة، هو فعل طبيعي ومقبول. غير أن الفعل غير المقبول عموماً هو استخدام الانتماء إلى طائفة على نحوٍ عصبوي وتمييزي ضد أصحاب الانتماءات المغايرة من أجل أغراض سياسية. من هنا أستنتج أن إلغاء الطائفية غير ممكن وغير مقبول، بينما مواجهة السياسة الطائفية أو إضعافها أمر ممكن ومقبول، بل مطلوب.

ليس دقيقاً القول إن الطائفة ككيان متميز، إذ يمكن أن تُمارس سياسة طائفية متطرفة، وأن تُشكّل ضرراً للطوائف الأخرى أو خطراً عليها، ذلك أن لا طائفة في لبنان، منذ النصف الثاني من القرن الماضي، شكّلت كياناً متماسكاً، وتصرفت في الشأن العام ككتلة متماسكة لها إرادة واحدة وسياسة مشتركة. كل الطوائف في لبنان منقسمة على نفسها قسمين أو أكثر. بعض الطوائف يتصف بصراعات داخلها أكثر من صراعها مع طوائف أخرى.

أشارك د. أنطوان مسرّة قوله إن مسألة الطائفية هي، في التحليل الأخير، مسألة إدارة التنوع الثقافي والسياسي. لكن، هل ثمة إدارة للتنوع نموذجية يمكن استنساخها وتطبيقها في كل بيئة سياسية وزمان مغاير؟

من الطبيعي والمنطقي أن يتوقف إصلاح إدارة التنوع على الظروف الموضوعية التي يمرّ بها الاجتماع السياسي في البلد المعني، وهو ما أشار إليه د. مسرّة. مع ذلك، يمكن استخلاص بعض القواعد الممكن اعتمادها، بل الحرص عليها في اجتراح الصيغة الأفضل لإدارة التنوع، لعل أهمها ثلاث:

أ ـ ضرورة احتضان كل دوائر الانتماء المتاحة في إطار أكبر وأشمل يتيح لها تأمين حاجات الإنسان الأساسية المتمثلة بالعيش والأمن والإيمان والرعاية والسيادة. هذا الإطار الأكبر والأشمل هو الدولة، وليس أي كيان دونها حجماً وقدرة وسلطة وفعالية.

ب ـ توفير الحرية بما هي قيمة مساوية للحياة نفسها. ومع الحرية يجب توفير حقوق الإنسان جميعاً بما هي المحتوى الأغنى للديمقراطية المعاصرة.

ج ـ مراعاة خصائص العصر في تركيبة الدولة الحديثة من حيث الحرص على جعلها منفتحة على عالم أضحى قرية صغيرة بفضل ثورة المعلوماتية والاتصالات والمواصلات، وعولمة واسعة ومتوسعة باتت تشمل معظم نواحي الاقتصاد والعمالة (القوة العاملة والمهارات)، ونزوع مختلف الدول ذات المشتركات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإقليمية إلى الاتحاد والتعاون في أطُر أوسع، كونفدرالية أو فدرالية أو أسواق قارية، لا يقل تعداد سكان واحدها عن ٣٠٠ مليون نسمة.

٨ ـ ناصيف نصّار

يبدو لي، تأييداً لفكرة هذه الحلقة النقاشية، أنه من الضروري جداً معاودة التفكير اليوم، بصورة علمية ونقدية، في ظاهرة الطائفية ومشكلاتها، إذ إنها في قلب ما يحدث من انفجارات وانتفاضات وتحولات اجتماعية وثقافية وسياسية على امتداد الوطن العربي. ولكن التفكير المطلوب لن يكون، لمصلحته، سوى تفكير مستأنف، إذ إن الوعي العلمي والنقدي بالطائفية له تاريخ في الفكر الاجتماعي والسياسي الذي أنتجه الحراك الإصلاحي في البلدان العربية منذ القرن التاسع عشر. ماذا أنجز الوعي العلمي والنقدي بالطائفية قبل المرحلة الراهنة؟ وما هي قيمة ما أنجزه؟ وماذا يتوجب علينا اليوم أن نفعله؟ هذه أسئلة أساسية، وإن كانت ذات طابع تمهيدي، لأن التقدم في بحث الطائفية مشروط، من وجهة تاريخية العلم، بالإجابة الدقيقة عنها.

لقد تطورت الظاهرة الطائفية تطوراً تصاعدياً في معظم البلدان العربية، وبحسب أوضاع كل واحد منها طبعاً. وهذا يستدعي أن يتطور الوعي العلمي والنقدي بماهيتها وجذورها وأشكالها وأبعادها ووظائفها وتأثيراتها وعوامل إثارتها وطرق استغلالها، حتى يكون في مستوى التحدّي، أي أقوى مما كان عليه في الماضي وأشد تأثيراً. وفي الحقيقة، إذا فهمنا الطائفة من وجهة سوسيولوجية باعتبارها جماعة دينية تاريخية، تتمتع بهوية راسخة على أساس التعدد في الدين الواحد، وتنتج عصبيتها حتى تخوض معارك البقاء والسيطرة في مجرى الصراعات الدينية والسياسية، فإنه يسهل علينا أن نميز بين مستوياتها الثلاثة (**الاعتقادي** وما يتعلق به من طقوس وشعائر، **والاجتماعي** وما يجسده في الحياة المدنية والحياة الأهلية، **والسياسي** وما يقتضيه على صعيد نظام الحكم والإدارة)، وأن نفهم كيف يمكنها أن تتحول، بفعل عوامل داخلية وخارجية، إلى حركة عنيفة وأيديولوجيا ذات طابع شمولي. فالطائفية ظاهرة صراعية، تخترق الطبقات والشرائح الاجتماعية، وتحول دون تأقطب الوعي الاجتماعي حولها، وتمتد

من المشاعر والتصورات إلى أبسط مظاهر الحياة اليومية، مروراً بالمؤسسات والتقاليد وأنظمة الحكم. وما يجري اليوم في لبنان والعراق وسورية والكويت والسعودية والبحرين ومصر، وأيضاً في إسرائيل وفلسطين، من صراعات طائفية محتدمة، مكشوفة أو مموّهة، تهدد بتدمير كامل لما هو وطني وتقدمي وديمقراطي، وتعيدنا إلى ما هو أسوأ من العصور الوسطى وعصور الانحطاط.

يقتضي أن يخرج من هذه الحلقة النقاشية مشروع كبير لدراسة الطائفية في البلدان العربية في مجموعة متناسقة من الدراسات والندوات والكتب، بهدف تفكيكها تفكيكاً شاملاً وجذرياً (نظرياً) واستخراج خطط العمل المطابق لتجاوزها (سياسياً وثقافياً) في إطار المشروع النهضوي العربي الناظم لأعمال مركز دراسات الوحدة العربية.

٩ ـ حسن الشريف

إن «مشكلة الطائفية في الوطن العربي»، وفي العالم، هي مشكلة معقدة ومتعددة الأبعاد، وتتطلب المزيد من البحث والحوار لتحديد تداعياتها من جهة، ولطرح حلول عملية وفعّالة في مواجهة ما تطرحه من إشكالات في المنطقة العربية من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق أتمنى على الباحثين والمفكرين العرب أن يأخذوا بالاعتبار في أبحاثهم وحواراتهم المقبلة ما يلي:

أ ـ هنالك ما يشبه الإجماع على فشل «مؤسسة الدولة الحديثة» في معظم البلدان العربية، إن لم نقل في كل هذه البلدان. ومع هذا الفشل سقط العقد الاجتماعي الضمني الذي كان في أساس الدولة الحديثة. لهذا لا بد من عمل جاد وجهد حقيقي لصياغة عقد اجتماعي ـ مواطني جديد يأخذ في الاعتبار كل دروس وعبر المرحلة الماضية، بما في ذلك بلورة صيغة متميزة للتعامل مع كافة الجماعات المتعايشة في المنطقة العربية، ولفترات تاريخية طويلة. ويجب أن يشكل هذا العقد الاجتماعي ـ المواطني الجديد الأساس الصلب لخطاب عربي مستقبلي جديد، على الأقل للفئة المتنوّرة من المفكرين والباحثين العرب في المرحلة المقبلة.

ب ـ لقد أشار بعض المشاركين إلى أن «مشكلة الطائفية» في الوطن العربي يمكن إدراجها في إطار التطور الحضاري العالمي الذي يشهد، ضمن التوجه العام نحو العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، توجهاً موازياً لإعادة تأكيد الهويات الخاصة للمجموعات العرقية والدينية واللغوية والمجتمعية... إلخ، وأوردوا العديد من الأمثلة على ذلك في العالم أجمع.

إلا أن ما يجب ملاحظته، إلى جانب ذلك، هو ظاهرة أخرى في غاية الأهمية والخطورة، وهي النمو المتسارع للطبقة الوسطى في البلدان كافة، مع تنامي وعي هذه الطبقة وقدرتها على التواصل الاجتماعي، ومع شعور عام متزايد لدى أفرادها بالتهميش، وبعدم القدرة على مشاركة حقيقية في عملية اتخاذ القرار، سواء على المستوى الوطني أو العالمي (الاقتصادي والاجتماعي والسياسي)، وما يولّده ذلك من إحباط يدفع البعض إلى المغالاة في ردود الفعل المتمرّدة، بما في ذلك ردود الفعل الطائفية والعرقية. لهذا لا بد عند التعمق في دراسة ظاهرة الطائفية من بذل جهد خاص لدراسة الطبقة الوسطى في المنطقة العربية، ودورها في تغذية الهواجس الطائفية أو في إخمادها.

١٠ ـ خير الدين حسيب

السيد الرئيس، أعتذر لأسباب مرضية، وكانت هناك مواعيد لم يكن من الممكن تأجيلها، ولذلك حرمت من الاستماع إلى المناقشات، فقد فاتني الاستماع إلى بعض الملاحظات والاقتراحات التي وردت، فأرجو الاعتذار.

الملاحظة الأولى هي أنني قد استمتعت كثيراً بقراءة ورقة الأخ فالح، إلا أن مأخذي الأساسي على الورقة أن الطبيب وصف حالة المرض، لكن لم يقترح أي علاج! يعني ما العمل لمواجهة هذه الحالة؟

الملاحظة الثانية هي عدم التفريق بين الأقطار العربية في تعاملها مع الطائفية، ومع المذهبية؛ فالعراق غير سورية وغير مصر. العراق، مثلاً، يختلف اختلافاً أساسياً عن لبنان وعن مصر وغيرهما. لقد كان المقياس لأهمية أية وزارة تشكّل في العراق هو شخص رئيس الوزراء ووزير المالية. في العراق، في الثلاثينيات، كان وزير المالية مسيحياً، وكان وزير مالية آخر يهودياً، ولـم تُثَر أية ملاحظات أو انتقادات حول هذا الأمر. وفي العراق، أيضاً، لا يوجد تقسيم طائفي حول موقع رئيس الوزراء ووزير الدفاع... إلخ، إذ تولى عدد من السنّة رئاسة الوزارة، وتولى عدد من الشيعة رئاسة الوزارة، كما تولى عدد من الأكراد رئاسة الوزارة. وكان هناك، أيضاً، عدم تفريق في القطر الواحد بين المراحل التاريخية. إن ما يقال من شكوى بأن الشيعة فيه لـم يأخذوا حصتهم في الوظائف العامة... إلخ، هو تركة تسلّمها العراق بالتأسيس منذ فترة الحكم العثماني، إذ كان هناك اضطهاد للشيعة من قبل العثمانيين، فلم تتح لهم فرصة للدراسة مثل السنّة. ولكن، بعد ذلك بدأ عدد من المثقفين والمؤهلين الشيعة يحتلون بعض الوظائف الكبرى في العراق. وسابقاً، اشتركت تيارات شيعية وسنّية في ثورة العشرين التي على أساسها قام العراق. وكما

ذكرت، كان هناك وزراء أكراد، كما أن حصة الأكراد في الجيش (وبخاصة عدد الضباط) تتعدّى نسبتهم إلى عدد السكان، وبالتالي فإن الفترة التي تكلم عليها د. فالح، هي فترة ما بعد الاحتلال عام ٢٠٠٣، حتى إنه في زمن صدام حسين، وزمن عبد الكريم قاسم، لم تكن هناك نعرة طائفية.

سألوا السيستاني بعد الاحتلال: هل كان صدام حسين طائفياً؟ قال لهم: لا... لم يكن طائفياً، بل كان دكتاتوراً. والوقت لا يتسع لذكر أمثلة كثيرة من هذا النوع.

لقد حصل تطور تاريخي في العراق عام ١٩٥٨. ففي ذلك العام قامت الثورة، وجاء العسكر إلى السلطة. وهؤلاء العسكر يتحدرون من خلفيات اجتماعية معينة؛ أي أن جلّهم أتى من الريف ومن بعض المدن الثانوية، فهم من الفقراء الذين لم يستطيعوا الدراسة في كليات جامعية أو أية كليات أخرى لتلقي العلوم والتربية، فالتحقوا بالكلية العسكرية، باعتبارها الوحيدة التي كانت تقبل بهم رغم انخفاض مستواهم العلمي، وكانت إلى جانب ذلك توفر لهم الإقامة في المعسكرات والتدريب، فمن لم يكن في مقدوره أن يذهب أو ينتسب إلى كليات أخرى كان يلتحق عادة بالكلية العسكرية. ومن المعروف أن الضباط لا يكتسبون ثقافة عامة أثناء مكوثهم في الكلية العسكرية، وبعد التخرّج تكون النتيجة أن الخريج إما أن يتجه إلى الصوم والصلاة، فيقضي وقته على هذا المنوال، وإما يتجه إلى السكر والمقامرة، لأن الممارسة العملية في الكلية لا تتيح له التزوّد بالثقافة عامة. وهذا الأمر ليس تقييماً، لكنه أمر واقع وجانب من الجوانب السلبية. واعتباراً من ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨، انحسر مبدأ الكفاءة أكثر فأكثر في قبول الانتساب إلى الكلية العسكرية إلى حدّ كبير، وأصبح المعيار هو القرابة أو الصداقة... إلخ. كما أن كثيراً من القيم التي كانت سائدة في الدولة المدنية بقيت شكلاً، لكن المقاييس تغيّرت، وأصبح من الممكن أن يصير الضابط العراقي وزيراً للداخلية.. أو وزيراً للخارجية.. أو وزيراً للمواصلات.

تزامنت هذه الفترة (قبل عام ١٩٥٨) كذلك مع هجرة كبيرة من الأرياف والمناطق المجاورة إلى بغداد وما حولها، وانتشرت على الطرق أنواع شتّى من «الطرايف»، وهي بيوت بسيطة جداً، كانت نواة أحزمة الفقر التي تحيط بالمدن. ومن المعروف أن العالم كله مرّ بهجرات من الأرياف إلى المدن، هذا أمر طبيعي، لكن هناك فرقاً بين هجرة مخطّط لها، وهجرة غير مخطّط لها. وهؤلاء المهاجرون أتوا بقيمهم وعاداتهم التي كانت موجودة في القرى والأرياف، وهو ما ساعد على تريف المدن، وهو ما يسمّى الآن «مدينة الصدر»، التي كان اسمها أساساً «مدينة الثورة». لقد قام عبد الكريم قاسم

بعمل مهم، رحمه الله، بإزاحته حزام الفقر هذا، إذ حوّل مجرى مياه دجلة من مكان إلى آخر، وزوّد هذه المناطق بالمياه، وأنشأ مدينة سمّاها «مدينة الثورة». ثم جاء صدام حسين وسماها «مدينة صدام». وبعد الاحتلال عام ٢٠٠٣، سمّاها مقتدى الصدر «مدينة الصدر»... وهكذا.

حدث هذا التغيير في مسلك القيم والهجرة وترييف السلطة، فبعد عبد الكريم قاسم جاء البعث وظل في السلطة حتى الاحتلال، ولم تكن الممارسة على أساسٍ طائفي.

إذا أخذت الصناعة العسكرية في العراق، فالأشخاص الرئيسيون في هذا المجال كانوا من الشيعة، إذ إن جعفر ضياء جعفر، مدير التصنيع العسكري، وغيره، كانوا كلهم من الشيعة. كما أن عدداً من رؤساء الوزراء في زمن صدام كانوا من الشيعة، وهو لم يأت بهم لاعتبارات طائفية، بل لأنهم من الحزب ولأن ولاءهم له مضمون... إلخ.

هل الصعود السياسي للدين والطائفية في العراق، يا أخ فالح، مرتبط باحتلال العراق عام ٢٠٠٣ أم لا؟ وهل كان للإسلام السياسي دور واضح في السياسة قبل ذلك؟!

في حدود الفترة التي عشتها أنا، والتي قرأت عنها، لم يكن للمؤسسة الدينية، لا شيعية ولا سنّية، أي دور يذكر في تشكيل الوزراء، سواء كان ذلك قبل عام ١٩٥٨، أي قبل ثورة تموز/ يوليو، أو بعد مجيء البعث حتى الاحتلال. كان هناك اعتبارات أخرى، ولكنها لم تكن مبنية على أساس طائفي أبداً، في تقديري أنا.

نأتي إلى نقطة أخرى ذكرها د. فالح، وهذه ليست ملاحظة نقدية خاصة بالدكتور فالح، بل هي تدلنا كيف يُكتب التاريخ، وإلى أي حدّ من الممكن الوثوق بالتاريخ الذي نقرأه عن الأحداث؟

تناول د. فالح في ورقته الحقل الاقتصادي، إذ يقول: «في ظل الخطاب السياسي الحداثي، يتجلى هذا الأمر في الوعي كتفاوت طبقي ـ اجتماعي. أما في الخطاب الطائفي، فيتجلى كتمييز على أساس الدين أو المذهب أو المنطقة (الجهة)، مغذّياً تسييس الهويات الجزئية. لاحظنا في مثال مستقى من العراق وسورية أن تأميمات القطاع الخاص حصلت عام ١٩٦٤. حصل التأميم في مصر أيضاً متخذاً عدة مظاهر أيديولوجية، منها أن التأميم هو نزعة اشتراكية عند اليسار، وهو اعتداء على رأس المال

الحيوي عند رجال الأعمال على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وهو اعتداء على الطائفة عند رجال الدين والتيار الإسلامي، سواء كان الشيعي أو السنّي، نظراً إلى أن جلّ أعضاء غرف التجارة واتحاد المقاولين والصناعيين، مثلاً، يتحدرون من طائفة مغايرة لانتماء النخبة الحاكمة. السؤال هو: هل هذا جاء نتيجة السلطة؟».

أولاً يا د. فالح، أرجو أن تكون قرأت القرارات الاشتراكية، فهي ليست قرارات تأميم. من الخطأ أن تسمّى بـ «قرارات تأميم»؛ إنها تتضمّن تأميماً، كما أنها تتضمّن إعادة توزيع للثروة والدخل، ومشاركة العمال في الإدارة والأرباح. هناك تحديد لعدد من الشركات، من شركات خاصة إلى شركات عامة. كما أن هناك تعديلاً لقوانين ضريبة الدخل وتركات تؤدي إلى إعادة توزيع الثروة؛ كما تتضمّن أموراً كثيرة لا علاقة لها بالتأميم. التأميم هو جزء من القرارات الاشتراكية، أعجبك أن تسمّيها بـ «قرارات اشتراكية» أو لا؟

أنا من الأشخاص الذين يؤمنون بالاشتراكية الديمقراطية. أنا لست ماركسياً، وأنا لست مع تأميم القطاع الخاص، لكن كان هناك وضع خاص بالنسبة إلى العراق؛ فالتاريخ هو الذي سيكتب في ما بعد، والذي لم يعش الفترة لا يعرف أسباب هذه الإجراءات التي تمّت، ولماذا تمّت، وكيف؟

١١ ـ فالح عبد الجبار (يرد)

ما ذكرته د. نيفين مسعد، أتفق معها في أن المفهوم مطّاط، لكن مفهوم التنوع المجتمعي مطّاط هو الآخر، لأنه يشتمل على كل الأجناس، في حين أننا نتحدث عن جنس محدد هو الانقسام الشيعي ـ السنّي، والانقسام الإسلامي ـ المسيحي. وهذه الظاهرة على أخفها في المغرب العربي حقاً، ولكنها قائمة في مصر، وشديدة التعقيد في السودان، كما في المشرق العربي بعامة.

ملاحظة سركيس أبو زيد حول تغييب التناقضات داخل الطوائف مهمة وأساسية، إذ من الخطأ في المفهوم، كما في الممارسة، اعتبار الطوائف كيانات جلمودية أو صوانية، فهي ليست بلورات صلبة، بل منشطرة بتنظيمات اجتماعية حديثة وما قبل حديثة.

أتفق كلياً مع د. عبد الإله بلقزيز في التناظر الذي يقدمه حول الولاء للنسب الوهمي، والولاء لجماعة متخيلة، أي تضامنات سياسية منتجة بتقنيات التعصب.

في ما يتعلق بموضوع الوطنية العراقية أرى أنها ولدت في ثورة العشرين صناعة سنّية ـ شيعية، حضرية ـ قبلية، وأن محاولات تسييس الهويات الطائفية فشلت في العهد الملكي بفضل انفتاح المشاركة السياسية، وتوسيع قاعدة المشاركة الاقتصادية في قيعان الأرض، وأخيراً اقتصاد السوق المنفتح، الضامن لأوسع مشاركة بلا تمييز، وعلى قاعدة حقوقية حامية للملكية الخاصة والاستثمار. وهي الشروط المعيبة نفسها في حقبة البعث التي خبرناها معاً بصيغ متعددة.

أخيراً، بالنسبة إلى ملاحظات د. خير الدين حسيب، فأشاركه الرأي بوجوب البحث عن علاجات، وليس الاكتفاء بتشخيص المرض. أما منهجية تمييز الظاهرة قيد البحث في نطاق تغيرات الزمان والمكان، فهذا مطلب منهجي أساسي لرؤية الظاهرة بوضوح.

أخيراً، ذكرت أمثلة على التمثلات حول بعض الإجراءات الاقتصادية. أعرف بالضبط أن البرنامج المشار إليه كان مشروعاً تنموياً علمياً، وبالطبع هذه تمثلات، أي أفكار وتصورات القائل، كاتب هذه السطور، ولكن الدراسة الميدانية تشير إلى وجود تمثلات أيديولوجية، وأخرى تمثلات اقتصادية، وتمثلات مذهبية، ولربما تمثلات أخرى. إن مفهوم التمثلات لا يعني أن هذه الآراء أو الخطابات هي خطابات صحيحة أو دقيقة، أو باللغة القديمة موضوعية. ففكرة التمثل تسمح بأن يكون الخطاب مزيجاً من استيهامات، ومعلومات مقلوبة، وتطلعات يوتوبية، فضلاً عن المعارف.

١٢ ـ أنطوان مسرّة (يرد)

تثبت الأبحاث المقدمة والمناقشات أن مصطلح «طائفية» ليس مفهوماً (Notion)، وهو غير صالح للاستعمال لا تشخيصاً ولا تحليلاً ولا علاجاً. أما عبارة «طائفة» فهي قابلة للتحديد.

يظهر جلياً من الأبحاث والمناقشات أن الموضوع بالغ الأهمية. ويظهر أيضاً أن مصطلح «طائفية» هو غير استنتاجي، إذ خلطنا كل الأمور ببعضها البعض: العصبية، المشاركة السياسية، المساواة، الاستغلال الديني في التعبئة السياسية، المواطنية، التدخلات الخارجية...!

مصطلح «طائفية» يعبّر تالياً عن كسل فكري في التحليل، وفي أغلب الحالات هو يعبّر عن مواقف أيديولوجية مسبقة لظواهر متشابكة ولا يفهمها باحثون.

مصطلح «طائفية» هو مثل عبارة «صحة» أو «مرض» أو «طقس»... ماذا أقصد بالطقس؟ هل العواصف، أم الشتاء، أم درجة الحرارة، أم الفيضان...؟ مصطلح «طائفية» هو عمومي جداً. أية ظاهرة في الطقس؟ أية ظاهرة في المرض أو الصحة؟ إذا ابتغينا الجدّية في هذا الموضوع الذي يشمل أكثر من نصف سكان العالم، فهو موضوع **الإدارة الديمقراطية للتنوع الديني والثقافي** (Democratic Management of Cultural Pluralism).

تتضمّن هذه الإدارة ثلاثة أبعاد:

- ضمان المشاركة السياسية مع تجنب العزل الدائم من خلال قاعدة التخصيص أو التمييز الإيجابي (Affirmative-action/Discrimination Positive) أو أنظمة انتخابية مناسبة...
- ضمان ممارسة الحريات الدينية والثقافية من خلال فدرالية جغرافية أو شخصية حصرية.
- بناء ثقافة عابرة للانتماءات الأولية.

نتهرب من طرح معضلة الإدارة الديمقراطية للتعددية الدينية والثقافية والعرقية... في المجتمعات العربية خلف كلمة وشعار «الطائفية»! إنه مؤشر لكسل فكري، وفي أغلب الحالات مؤشر جهل أو تجاهل لواقع فيه خرق لمبادئ المشاركة والمساواة وممارسة الحريات الدينية.

لا نخلط بين المستويات. لكل مستوى أدواته في التشخيص والتحليل والمعالجة. عندما ندمج كل شيء في كل شيء، فإننا نوفر صك براءة لخبراء العصبيات الانتمائية الأولية في التعبئة السياسية.

من المسؤول عن ذلك؟ إنها أبحاث مسمّاة أكاديمية في كبرى جامعات العالم التي عمّمت مقاربة اختزالية لقضايا التنوّع تحت تسمية (/Confessionnalism sectarianism)، ومؤلفون يعتبرون أنفسهم لاطائفيين وعلمانيين و«مدنيين»... لا يتقنون البحث إلا بأدوات التمايز الطائفي، وهم مبرمجون على الثنائية الطائفية، لم يبحثوا، ولا يجيدون البحث، في الشؤون العابرة للطوائف (Transcommunautarian)، أي حدث يعطونه طابعاً طائفياً إسلامياً ومسيحياً...

الحاجة بالتالي إلى الخروج من مبرمجة ذهنية وكسل فكري عمّمته جامعات ومثقفون عملوا بإدراك منهم أو من دون وعي في طمس معضلة المشاركة السياسية

الفعلية وضمان الحريات. تعمّمت بالتالي السياسة الطائفية التي يمارسها خبراء في التعبئة النزاعية، وفي استغلال التباينات في التنافس على السلطة من خلال استغلال الولاءات الأولية.

ليس الانتماء إلى طائفة أقلّ مشروعية من أي انتماء آخر إذا كان لا يتناقض مع النظام العام. قد يكون الانتماء إلى حزب أو نقابة أكثر ضرراً من الانتماء إلى طائفة إذا تحول الحزب أو النقابة إلى عصابة أو تكتل مصلحي شخصي أو تنظيم إرهابي...

أساساً لكل مواطن في مجتمع ديمقراطي انتماءات متعددة يُفترض أن تكون متناغمة ويعلوها انتماء فوقي إلى الوطن الجامع (Supra-allégeance). الأنظمة التوتاليتارية هي التي تقمع الانتماءات باستثناء الانتماء إلى «دولة» القابضين على كل مفاصل السلطة. الدولة الديمقراطية تحتضن الانتماءات في الإطار الأكبر.

هل تفترض المساواة الإقرار بحقوق الأفراد فقط وكأفراد؟ طبعاً، ولكن توجد حقوق فردية وحقوق جماعية. الحاجة في أكثر من نصف بلدان العالم هي إلى العمل على التوفيق بين حريات فردية وحريات جماعية. لذا نجد أنظمة في العالم تعتمد أشكالاً من فدرالية أو تقر بحقوق دينية وثقافية حصرية في بعض الحالات. النماذج في ذلك: سويسرا وبلجيكا وأفريقيا الجنوبية وأيرلندا الشمالية وجزر فيجي...

تندرج الديمقراطية في سياق من المشاركة: مشاركة في التعبير والانتماء إلى أحزاب وجمعيات وتنظيمات، والمشاركة في الانتخاب، وفي القرار، وفي الموارد العامة... كل المجتمعات العربية من دون استثناء، بدرجات متفاوتة، تعاني معضلات في المشاركة والمساواة وضمان الحريات الدينية والثقافية... سعى بعضها ويسعى إلى تحقيق ذلك، ولكن في جو عارم من الاغتراب الثقافي عن معضلة الإدارة الديمقراطية للتعددية في سبيل حماية النسيج التعددي العربي من الصهينة.

ما هي اليهودية الصهيونية؟ إنها ترادف بين مساحة جغرافية وهوية دينية محددة! كان ذلك هدية مسمومة إلى إسرائيل التي تعاني اليوم أصعب معضلات تاريخها، إذ توجد تعددية داخلها.

التراث العربي والإسلامي الذي مورس طوال قرون هو الأكثر غنى في إدارة التنوع الديني والمذهبي والثقافي. إنه تراث عربي وإسلامي، حيث إن الشريعة الإسلامية هي أساساً شخصية، أي لا يفرض على غير المسلمين ما يُطبق على المسلمين، وهي

أيضاً شريعة تقبل بوجود تعددية أنظمة حقوقية في بعض الحالات (Plusieurs ordres juridiques) في المجتمع الواحد.

الدولة الوطنية؟ نعم. لكن كيف تبنى الدولة الوطنية في مجتمعات مركبة دينياً أو ثقافياً أو عرقياً...؟ طَمست ثلاثة عهود من الاستعباد عربياً التراثَ العربي الدستوري في إدارة التنوع. غاب هذا التراث عن الجامعات العربية مع وصفه بإطلاقية بالرجعية. إنه رجعي إذا قاربناه بأدوات اليوم، لكنه قابل للعصرنة في حدود وحالات محددة، وضمن شروط حقوقية، وفي انسجام مع قواعد الديمقراطية وحقوق الإنسان اليوم.

ماذا كانت مفاعيل الاغتراب الثقافي العربي والمسار الأيديولوجي المطلق في خرق مبادئ المشاركة والمساواة وضمان الحريات الدينية والثقافية في المجتمعات العربية؟ لم يؤد كل ذلك إلى مزيد من الاندماج، بل إلى مسار خطير جداً في امتداد عدوى الصهينة، في حين أن الحاجة تكون في حماية النسيج العربي التعددي من التفكك والفئوية والانعزال والتقسيم والاختراقات الخارجية...

ما يرد هنا له طابع منهجي وعملي محض، وليس دفاعاً عن أي نظام أو تأييداً لأي منظومة. الديمقراطية أساساً ليست نظاماً جاهزاً، بل بالأحرى مجموعة آليات ومنهجيات للمشاركة والمراقبة الدائمة للسلطة التي قد تجنح إلى التسلط. كل منظومة تحتوي على بذور فسادها من دون توفر آليات ضبط ومراقبة. لا شيء تنظيمياً سياسياً هو جيد بالمطلق، ولا شيء سيئ بالمطلق.

نحن بحاجة إلى درجة عالية من الوعي والمسؤولية والمعرفة الاختبارية العملية في دراسة ومعالجة طبيعة النسيج العربي الذي هو نقيض مسار الصهيونية.

المجتمعات العربية مهددة بدرجات متفاوتة بحروب داخلية ممتدة. قال الأخضر الإبراهيمي للعراقيين في ١٤/ ١٢/ ٢٠٠٤: «إذا كان هناك من بلد لا يتخيّل أحد أن يحدث فيه حرب أهلية فهو لبنان». في الحروب الداخلية ليس نصف المجتمع يحمل السلاح ضد النصف الآخر! بل يمكن أيضاً، بعد تفكك المؤسسات الناظمة، اصطناع حروب داخلية ممتدة في نزاعات داخلية وإقليمية مترابطة.

القسم الثاني

في الحاجة إلى التسامح(*)

(*) في الأصل، دراسات هذا القسم، عبارة عن أوراق عمل قدمت إلى الحلقة النقاشية التي عقدت في مقر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ ٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١٣. ونشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٦، العدد ٤١١ (أيار/ مايو ٢٠١٣)، ص ٩٤ ـ ١٤١.

الفصل الرابع

من التسامح إلى التعددية الثقافية

علي أومليل(*)

لمفهوم التسامح تاريخ. وكأي مفهوم له تاريخ فإما أن يختفي من التداول، ولا يهتم به إلا المهتمون بتاريخ الأفكار، وإما أن يظل واقع الحال يستدعيه، لأن حقلاً دلالياً جديداً قد استجدّ فتجدد تداول المفهوم، أو تداول معناه بمصطلح آخر. وهذا حال مفهوم التسامح الذي تجدد الاهتمام به بمصطلح آخر، وهو «التعددية الثقافية».

نشأ مفهوم التسامح في خضمّ الانشقاق المسيحي في أوروبا بظهور حركة الاحتجاج الإصلاحية (البروتستانتية)، التي أشعلت حروباً دينية استمرت عقوداً. بدأ مفهوم التسامح إذاً لحل مشكلة صراع داخل المسيحية، ولو أنه توسع ليشمل ديانتين أخريين هما اليهودية والإسلام. هذه المرحلة في تاريخ مفهوم التسامح هي التي نجدها في كتابات غروتيوس وبايل ولوك وفولتير وسبينوزا.

كتابات بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) حاسمة في تأسيس مفهوم التسامح، وهي أكثر عمقاً وجرأة في الموضوع مما كتبه معاصره لوك (وقد التقَيا معاً في منفاهما في هولندا)، ومما كتبه فولتير بعدهما. كانت قضية التسامح تعني بايل شخصياً: فهو من عائلة

(*) مفكر مغربي، وسفير المغرب في لبنان.

بروتستانتية، ووالده راعي كنيسة، وقد نالت العائلة نصيبها من الاضطهاد بعدما ألغى الملك لويس الرابع عشر (١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٦٨٥) مرسوم «نانت» الذي كان قد أصدره الملك هنري الرابع (١٣ نيسان/ أبريل ١٥٩٨). وكان هذا المرسوم يسمح للبروتستانت بحرية إقامة شعائرهم وتقلُّد المناصب السياسية.

ولد بيير بايل في بلدة في فرنسا قرب تولوز (١٦٤٧). وبسبب فقر العائلة انقطع عن الدراسة، لأنها لا تستطيع تحمل تكاليف دراسته هو وأخوه الأكبر معاً. وحين أتم هذا الأخير دراسته التحق بيير بمعهد كاثوليكي للجزويت، واعتنق المذهب الكاثوليكي، ما أثار اعتراض عائلته. لكنه ما لبث أن تحول عن هذا المذهب ليعود إلى مذهب العائلة البروتستانتي. سافر إلى جنيف ثم اضطر إلى مغادرتها لاجئاً، كالكثير من البروتستانت، إلى هولندا. بعدما اشتغل مربياً لأبناء الأعيان التحق أخيراً بأكاديمية «سيدان» الشهيرة. يكتب كتاباً نقدياً لتاريخ الكالفينية لمؤلفه ميمبورج، يُحرق الكتاب في باريس (١٦٨٣) ويعتقل أخوه جاكوب ربما انتقاماً من أخيه بيير مؤلف الكتاب. يموت الأخ في سجنه بعدما رفض إطلاق سراحه مقابل تخليه عن مذهبه البروتستانتي. يتأثر بوفاة أخيه سجيناً وبما يلقاه البروتستانت في فرنسا من اضطهاد فيكتب كتاباً بعنوان **ما هي فرنسا الكاثوليكية تماماً تحت حكم لويس الكبير؟** (لويس الرابع عشر). وفي العام نفسه ينشر كتابه **تعليق فلسفي على قول المسيح: أرغمكم على الدخول [في الدين] إنجيل لوقا (١٤، ١٥ ـ ٢٤)**. وقد دافع فيه بتفصيل عن مبدأ التسامح بجدل فلسفي أكثر منه تيولوجياً. وقد وضع هذا الكتاب في ظرفية معينة.

ذلك بأن إلغاء لويس الرابع عشر مرسوم «نانت» قد أطلق كتابات كثيرة حول قولة المسيح المذكورة، رجِعَت إلى التفسير المتشدد الذي أعطاه لتلك القولة قديس شمال أفريقيا أوغسطين (القرن الخامس الميلادي)، لتبرير إرغام الخارج عن الكنيسة للعودة إليها؛ فيقول أوغسطين إن «الإرغام يقود إلى ترك الضلال الذي يدافع عنه». فالذي يفرض عقيدته على مخالفيها بقوة العنف يعتقد اعتقاداً راسخاً أنه يرغمه على الهدى والخير. وحتى إذا أباده فهو قضى على الكفر والشرك ومحَق الشر. وقمعُ المخالفين عند أوغسطين حلال بل واجب، وإذا قامت به الكنيسة، فهو قمع عادل. أما قمع من يسميهم الكفار لأبناء الكنيسة كالذي تعرض له الحواريون فهو جائر. يقول أوغسطين إن هناك «قمعاً ظالماً هو قمع الكفار لكنيسة المسيح، وقمعاً عادلاً هو قمع كنائس المسيح للكفار. فالكنيسة تقمع بمحبة، والكفار قمعهم [لأبناء الكنيسة] وحشي». فكيف يكون القمع بمحبة؟ يهيب أوغسطين بأصحاب السلطة الدنيوية أن يقمعوا المرتدِّين لبسط

سلطان الكنيسة. فكيف يكون حلالاً على المسيحيين قمع المخالفين في حين أنهم يندّدون بالقمع الذي تعرض له الحواريون، ألا يكيلون بمكيالين؟

وماذا عن التبشير الإسلامي؟ الذين يقومون بالدعوة أو الدعاية للإسلام في بلدان مسيحية لا ينبغي قتلهم، أو التنكيل بهم، أو نفيهم، بل مواجهتهم بالحجة والحوار، هكذا يقول بايل. الشرط عنده ألّا يعكّروا النظام العام، وأن يعلنوا الولاء لملك البلاد. والملوك المسيحيون الذين يستولون على بلدان إسلامية لا ينبغي أن يمنعوا المسلمين من القيام بشعائرهم الدينية وبناء مساجدهم. بل هو يعتبر «المسلمين أكثر تسامحاً فهم لم يمنعوا المسيحيين من ممارسة دينهم».

ذهب بايل في موضوع أبعد من معاصره لوك. فهو جعله شاملاً كل العقائد والمذاهب، والشرط هو ألّا يُخلَّ صاحب معتقد مخالف بالنظام العام، والمعيار هو حرية ضمير الفرد أو ما يسميه «نور الضمير».

أما معاصر جون لوك فقد استثنى من تسامحه الملحد والكاثوليكي والمسلم. فالأول لعدم الثقة بقَسَمه وما يبرمه من عقود، فلا ثقة بمن لا يؤمن بالله بما يقسم به من يمين، وبما يبرمه من عقود: «إن الذين ينكرون وجود قوة عليا لا ينبغي التسامح معهم. فكلمة الملحد وقَسَمه وتعاقده لا يمكن الثقة بها كشيء مقدس، وهي ما تقوم عليه روابط المجتمع الإنساني».

ولا تسامح عند لوك مع الكاثوليكي، لأن ولاءه إنما هو لسلطة خارج الدولة التي يعيش في ظلها: «فالكنيسة التي يخضع كل واحد فيها لأمير آخر ليس لها أن تحظى بتسامح الحاكم». وكذلك لا تسامح مع «التركي [= المسلم] الذي يعيش تحت حكم دولة مسيحية إذا كان ولاؤه إنما هو للمفتي الذي هو تابع للإمبراطور العثماني». لا تسامح إذاً مع الكاثوليكي ولا مع المسلم ليس لأنهما على دين أو مذهب مخالف، بل بسبب ولائهما لسلطة أجنبية.

لكن أهمية تفكير لوك في مسألة التسامح آتية من فصله الحاسم بين الدولة والدين، بين مجتمع السياسة ومجتمع الكنيسة. ليست مهمة الدولة عنده الوصاية على سلامة دين الناس، ولا سوقهم لامتثال أوامر الدين للنجاة في الآخرة، بل مهمة الدولة ضمان حرية الأفراد وأمنهم وصون ملْكياتهم؛ «فالدولة اجتماع جماعة بشرية من أجل غاية واحدة، وهي الحفاظ على خيراتهم المدنية»، ويحددها في الحياة والحرية والسلامة الجسدية وامتلاك الأملاك الثابتة والمنقولة. هذه مهمة الدولة وليست تدبير الدولة بالدين، ولا

مصير الأرواح: «الحكم المدني غير منوط به العناية بـالأرواح». غاية الدولة ضمان الخيرات المدنية للناس، وليس شأنها فرض عقيدة بقوانين.

أما الكنيسة فهي «جمعية حرة إرادية»، وهي إذاً ليست جماعة طبيعية، لأنه لا أحد يولد عضواً في كنيسة. ليس للكنيسة إذاً أية سلطة مدنية، فليس من حق الكنيسة أن تعلن حرماناً كنسياً على مخالفها أو تسجنه أو تعذبه أو تعدمه. ذلك بأن الحياة والحرية والملكية حقوق للإنسان مقدسة، وليس من حق الكنيسة التصرف فيها. لذلك تظل الدولة هي التي لها وحدها صلاحية إدارة المجتمع المدني بقوانين مدنية. يفصل لوك فصلاً قاطعاً بين المجتمع المدني وبين مجتمع الكنيسة: «الحدود بين الدولة والكنيسة ثابتة لا تتزحزح، وإلا كان هناك خلط بين السماء والأرض».

هناك مبرر شائع يلجأ إليه المدافعون عن ضرورة وحدة الدين أو المذهب، وهو أن الدولة عليها أن تصون هذه الوحدة درءاً للفتنة والانقسام حفاظاً على النظام العام، وأن إطلاق العنان للتسامح يفضي إلى الانقسام والفتنة. أما لوك فيرى أن التسامح ليس هو السبب في فوضى العقائد وصدامها، بل إن فرض الدولة ديناً أو مذهباً واحداً هو الذي يفضي إلى ذلك. دورها هو ضمان التعدد الديني وتدبيره، وفي ذلك وحدة استقرار المجتمع والدولة. لذلك لم تنته الحروب الدينية في أوروبا إلا حين أقرّ مبدأ التسامح وتمّ فصل الدين عن الدولة.

أفكار فولتير عن التسامح ليس فيها جدّة قياساً على سالِفَيْه بايل ولوك. الجديد هو تغيُّر العقلية العامة في عصره، وظهور قوة الرأي العام سنداً لفكرة التسامح. والدليل على ذلك الاستقبال الحار الذي استقبل به الجمهور الحكم لمصلحة عائلة كالاس التي دافع عنها فولتير بقوة. فقد اتهم جان كالاس ـ وهو راعي كنيسة بروتستانتي ـ ظلماً بقتل ابنه الذي تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية. وقد تجنَّد فولتير لهذه القضية إلى أن صدر الحكم بتبرئة العائلة. وقد استقبل حكم البراءة استقبالاً حاشداً يصفه فولتير: «لقد كانت فرحة عارمة. لقد احتشد الناس في الساحات العامة وفي أماكن الفسحة، وتهافتوا لاستقبال العائلة المنكوبة التي أنصفتها العدالة. لقد كانوا يصفقون للقضاة ويباركونهم. والذي جعل هذا المشهد أكثر تأثيراً هو أن يوم الحكم صادف التاسع من آذار/ مارس، وهو الذي لقي فيه كالاس حتفه الفظيع». ما حصل إذاً هو مثال للفكرة (وهنا يتعلق الأمر بفكرة التسامح) حين تخرج من نطاق النخبة لتصبح فكرة عامة تشيع بين الناس ويسندها رأي عام.

في حقبة ما قبل فولتير كان التسامح فكرة في أذهان روادها سابقة على العصر، أما في عهد فولتير فقد تجاوزت الفكرة إطار النخبة فصارت مبدأ معززاً برأي عام يسندها. ما كل الأفكار مقيّض لها أن تتجاوز النخبة إلى المجال العام. لا يخلو تعريف فولتير للتسامح من سطحية ومن مآخذ، فهو يعرّفه كالتالي: «ما هو التسامح؟ إنه ميزة الإنسانية. فنحن جميعاً عُرضة للضعف والخطأ، فلْيسامحْ بعضنا حماقات البعض، فذلك أول قانون للطبيعة». التسامح بهذا المعنى نظرة متعالية لمتسامح يغضُّ الطرف عن خطإ المتسامَح معه ويتجاوز عن ضعفه، وهو ما يفترض أن المتسامح واثق من صواب رأيه وقوة معتقده، فنكون أمام مفهوم متعالٍ للتسامح، وهو ما رفضه كانط. التسامح ليس تنازلاً متعالياً بل هو اعتراف متبادل بالحق في الاختلاف، وتعايش الآراء والمعتقدات المتمايزة بناء على الاعتراف المتبادل.

من التسامح إلى التعددية الثقافية

سوف تتطور قضية التسامح من قضية دينية إلى قضية ثقافية تشمل القيم واللغات والعادات.

للتسامح مرحلتان: **الأولى** كان المفهوم فيها قضية دينية: أن تتسامح الأغلبية مع الأقلية أو الأقليات، فلا تجبرها على ترك ما هي عليه من آراء ومعتقدات، حتى يعلو دين الحق أو مذهبه فتتوحد العقيدة وتسود الوحدة ويستقر النظام العام وسلطته. هذه كانت قضية التسامح حين ظهر المفهوم. وفي المرحلة **الثانية** تحول مفهوم التسامح من قضية دينية إلى قضية ثقافية: كيف تتعايش الثقافات (بما فيها الأديان لأنها ثقافات) من دون أن تتحول إلى جزر معزولة؟ كيف يتم التكامل بين الهوية والمواطنة؟ كيف تكون هناك ديمقراطية من دون استبداد الأغلبية العددية؟ كيف يُتفادى الغلوّ في أيديولوجيا الأقليات فيتحوّل استبداد الأغلبية إلى استبداد الأقليات؟ هذه أسئلة يخوض فيها الآن المهتمون بموضوع التعددية الثقافية.

إذا كان قد حصل انتقال قضية التسامح من قضية دينية إلى قضية التعددية الثقافية، فإن هذا قد حصل في الغرب. وكان هذا الانتقال ممكناً لأن حرية المعتقد وحياد الدولة وفصلها عن الدين، كل هذا قد تم إنجازه غرباً. أما عندنا فإن كل هذا ما زال موضوع صراع. لذلك فالمرحلتان ـ التسامح كقضية دينية ثم حين تحول إلى قضية ثقافية ـ ما زالتا عندنا قائمتين ومتداخلتين: الدفاع عن حرية العقيدة وتعايش الأديان والمذاهب والدولة المدنية من جهة، وشرعية التعددية الثقافية واللغوية من جهة ثانية. وحين نقول

إن المرحلتين متداخلتان عندنا فإن مبدأ التعددية الثقافية هو موضوع صراع تختلط فيه الثقافة بالدين. لذلك فإن صراع الحضارات والثقافات هو صراع داخل المجتمع العربي الواحد قبل أن يكون صراعاً بين الإسلام والغرب كما قيل.

ظاهرة الهجرة والمهاجرين سبب أساسي في قضية التعددية الثقافية في الغرب، وهي مثار جدال واسع قانوني وثقافي، ولا سيّما أن هذه المجتمعات ديمقراطية. والأسئلة الكبرى هي من قبيل: كيف (وهل) تستوعب قوانين ومؤسسات الدولة العلمانية تعددية الثقافات التي يحملها المهاجرون وسلالتهم، وهل تتلاءم أو لا تتلاءم مع القيم الثقافية للمجتمعات المستقبِلة؟ هل تتطابق الهوية والمواطنة، والحال أن المواطنين الجدد ـ وبخاصة من أصول إسلامية ـ يطالبون بالمساواة في المواطنة مع حفظ هوياتهم الدينية والثقافية الخاصة؟

في صدد هذه الأسئلة يتواجه موقفان: المدافعون عن التعددية الثقافية يدافعون بأن البلدان الديمقراطية اليوم أغلب مجتمعاتها تعددية، والمشاركة الديمقراطية الكاملة تقتضي ترجمة هذه التعددية في قوانين الدولة ونُظمها ومؤسساتها العامة والخاصة. أو المدافعون عن الديمقراطية الليبرالية ودولتها المدنية العلمانية فيرون في الدعوى السابقة ارتداداً إلى إقحام المجال الخاص في المجال العام، وركوب حصان طروادة الثقافي التعددي لتقويض الدولة العلمانية والقيم الثقافية الغربية، التي على المواطنين الجدد أن يندمجوا فيها، والحال أنهم يحاولون نسفها بالمطالبة بتعديل القوانين، وتغيير مناهج التربية والتعليم، ليس بإدخال مواد من التاريخ والثقافات الأخرى وحسب، بل بتغيير رواية التاريخ في المقررات الموجودة لوقائع تاريخية معينة كالفتوحات الإسلامية، ومعارك حاسمة كمعركة بواتيي التي انهزم فيها جيش المسلمين غير بعيد من باريس والقادم من الأندلس، وصورة العرب والمسلمين في مناهج الأدب والتاريخ. والمدافعون عن الدولة العلمانية يقولون إن فصل الدولة عن الدين دعَت إليه المسيحية منذ بدايتها، في حين أن تداخل الدولة والدين قائم في الإسلام منذ بدايته؛ لذلك ليس منتظراً من دعاة التعددية الثقافية من المسلمين المواطنين الجدد أن يندمجوا في الدولة العلمانية إلا إذا اندمجوا اندماجاً كاملاً في ثقافتها.

ويقولون إن الحقوق الثقافية هي حقوق للجماعة كجماعة، في حين أن حقوق الإنسان هي أساساً حقوق الإنسان كفرد، فحقوق الفرد مُلْحَقة إذاً بحقوق الجماعة، لأن هذه مقدمة على تلك. والاندماج في الجماعة الدينية أو الطائفية أو الإثنية مقدم

على الاندماج في المواطنة. ثم إن الغلوَّ في أيديولوجيا الأقليات قد يتحول إلى استبداد في مقابل استبداد آخر، أي استبداد الأقليات بدل استبداد الأغلبية. انغلاق الأقليات قد يجعلها ترفض أي شكل من أشكال الوحدة بدعوى أنه مفروض من أغلبية أو من نظام استبدادي، بما فيها وحدة وطنية متوافق عليها في مجتمع تعددي، وبذلك ترفض المواطنة كهوية جامعة. وهي أيضاً لا تقبل أي معيار للحكم على الثقافات الخاصة من خارج هذه الثقافات، رافضة عملياً أي توافق على قيم وطنية أو إنسانية مشتركة، إذ تصبح الخصوصية الثقافية معيار نفسها وكأن الثقافات جزر منعزلة.

الاعتراض على موضوعية معيار كلي تُقاس به الثقافات المختلفة اعتراض معروف، وهو أن هذا المعيار فرضه الطَّرف الغالب، فهو يفرض معيار ثقافته الخاصة كمعيار كلي، فيجعل الخاص عاماً. والقوى الخارجية قد فرضت قيمها ومبادئها فرضاً في ركاب الغزو، والمثال على ذلك مبدأ التسامح. فقد سُخّر لِغزو بلداننا لفرض حمايته على الأقليات المسيحية واليهودية. لذلك نجد إصلاحياً إسلامياً كالأفغاني يرى في هذا التسامح الذي كانت تضغط به دول أوروبية ذريعةً لتفكيك وحدة البلدان الإسلامية، فواجهه بالدعوة إلى التعصب، نازعاً عن التعصب معناه السلبي، بل هو عنده ضرورة لوحدة الصف لمواجهة أخطار الغزو، فالتعصب عنده معناه التكتل والوحدة، يقول الأفغاني: «ثَغْثَغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التعصب».

فهو إذاً ينعت رافضي التعصب بالزندقة، بمعناها المزدوج، أي الكفر، والانحلال الأخلاقي. ويضيف: «التعصب من العصبية، أي الوحدة التي هي مبعث مبادرة الأمة ومدافعة الأجنبي (...) فتعصب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد بعضهم ببعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرية المخالف لهم، أو نقض لذمته، فهو فضيلة من أجَلِّ الفضائل الإنسانية». وعلى الرغم من المعاني الإيجابية لهذا الاعتدال الذي ينصح به الأفغاني، فإنه ما زال يتحدث عن «الذمة»، وهي ليست مساواة في المواطنة بأي حال.

لكن استغلال المبدأ من جانب قوى أجنبية ليس معناه فساد المبدأ، فلا ينبغي الإلقاء بالطفل وماء استحمامه معاً كما يقول المثل الأجنبي. فالتسامح ضرورة لتعايش الأديان والمذاهب والثقافات واللغات في المجتمع المتعدد، كما هو حال مجتمعاتنا العربية. وينبغي أن ننتقل من مفهوم التسامح إلى مفهوم الاعتراف، فالمتسامح المزعوم يعتقد أنه على حق، يتجاوز عن خطأ وضلال المتسامَح معه،

في حين أن الاعتراف هو اعتراف متبادل، فلست أنا وحدي الذي اعترف بك بل أنت أيضاً تعترف بي، وعلى قدم المساواة، ويُقنَّن هذا الاعتراف بقوانين، ويرسخ رسوخ العادة في العقليات.

شرط التسامح هو نزع سلاح الطوائف والمذاهب وفصل الدولة عن الدين، وألّا يكون للدولة دين أو مذهب تفرضه بعنف السلاح أو بعنف القانون. الدولة محايدة تجاه الأديان والمذاهب، ضامنة حرية هذه الأخيرة من دون أن يكون للدولة دين أو مذهب.

قد يقال إن فصل الدولة عن الدين تجربة غربية، وإن لا سبيل لتعميمها على الذين عندهم الدين دين ودولة. لكن أغلب مجتمعاتنا العربية متعددة الأديان والمذاهب، وليس هناك في نظرنا حل آخر غير التمييز بين السياسة والدين لضمان تعايشها. وحتى في البلدان العربية التي فيها دين واحد أو مذهب واحد فلا سبيل لوجود مجال سياسي حقيقي مستقل إلا بفصلها عن الدين الذي هو عقائد ثابتة مقدسة. لا سياسة إذا اختلط الرأي السياسي بالعقيدة الدينية أو المذهبية. ولا سياسة إذا نُعت الرأي السياسي بالحلال والحرام والكفر والإيمان من دون عدِّه رأياً أو معتقداً من بين آراء ومعتقدات أخرى، وعدِّ السياسة خيارات وبرامج قابلة للنقاش الحر ومآل نجاحها من عدمه صناديق الاقتراع. لكن الصناديق قد تُنجح حزباً أغرق السياسة في الدين والدين في السياسة، أو تُنتج أغلبية عددية طائفية، وهنا المواجهة تفرض نفسها بين المدافعين عن الدولة المدنية ودعاة دولة الشريعة، وتعويل المدافعين عن مدنية الدولة على المدى الزماني الطويل لتحويل نظام الدولة والمجتمع ـ إذا تحوّل ـ إلى ديمقراطية أساسها الحريات العامة والشخصية والتوافق على حياد الدولة.

مشكل البلدان ـ مثل بلداننا ـ أن عليها أن تحقق في زمن مختزل ما تحقق عند غيرها في زمان فسيح. والمثال على ذلك مبدأ التسامح. فقد طُرح في الغرب منذ أكثر من ثلاثة قرون. وكان قضية دينية قبل أن يصبح اليوم قضية تعددية ثقافية. وما كان لهذا الانتقال أن يحصل في الغرب لو لم تُحسم علاقة الدين بالدولة بالفصل بينهما، ولو لم تصبح المواطنة هوية جامعة عابرة للهويات الدينية. أما عندنا فقضية التسامح مطروحة كاملة، فالدولة المدنية لم تقم بعدُ ولم يُفصَل الدين عن الدولة، فالتسامح الديني الذي أصبح متجاوَزاً في الغرب ما زال مطلوباً ولا سيّما مع صعود تيارات متشددة، بل تضاف إليه قضية التعددية الثقافية.

أن يُستعمل التسامح وسيلة ضغط خارجية على مجتمعاتنا فهذا قد حصل ويحصل. لكن لا ينبغي أن نقف موقف الأفغاني الذي رفض مبدأ التسامح وقابله بالتعصب ولو أنه أضفى عليه معنى إيجابياً. التسامح ضرورة لبلداننا التي فيها تعددية دينية أو لغوية بأن يُعترف اعترافاً متبادلاً بين الأديان واللغات، وأن تترجمه الدساتير والقوانين ونظم التربية والتعليم وأن يرسخ في العقليات، وأن تكون الديمقراطية هي آلية تدبير هذا التعدد، وأن يكون الرهان على دولة مدنية محايدة لأن دولة دين أو طائفة لا يمكنها التدبير الديمقراطي للتعدد، وأن تكون المواطنة هي الهوية الجامعة العابرة للأديان والطوائف.

الفصل الخامس

في الحاجة إلى التسامح

رضوان السيد(*)

أولاً: المصطلح وسياقاته

ظروف ظهور المفهوم والمصطلح معروفة. فقد ازدهر وانتشر في صراعات البروتستانت مع الكاثوليك، التي تحولت إلى حروب طويلة الأمد في أوروبا. وكانت وراء الهجرة الكثيفة للبروتستانت إلى أمريكا. وقد صار الميل العقلاني العامّ إلى المفهوم عنواناً لحركةٍ فكرية من خلال رسالة جون لوك في التسامح (١٦٨٩). ونعرف اليوم، بل منذ مدة، أنه كانت لهذه الحركة، التي بدأت قبل لوك بمئة عام ـ جذور يتعلق بعضُها بالإيمان أو الاقتناع بالحرية الدينية، ويتعلق البعضُ الآخَرُ بعلائق العقائد والممارسات المخالِفة بالسلطات العامة وتأثيراتها في الاستقرار، ويتعلق البعضُ الثالث بمفاهيم الفضائل والأخلاق وعلائقها بالدين والعقل.

بيد أنّ تاريخ «التسامح» فكرةً أو موضوعاً للتفكير والتدبير، يختلف في مرحلة ما قبل الثورة الفرنسية (١٧٨٩) عنه بعدها. فقبل الثورة الفرنسية كان الموضوع البحث عن إمكانية للتعايُش بين الكاثوليك والبروتستانت؛ بينما بعد الثورة الفرنسية (وكانت فرنسا كاثوليكية) فقد صار الموضوع الرئيسي: ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة أو الدين

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

والدولة. والمعنيُّ من وراء ذلك منع التأثيرات السلبية للدين أو للمؤسسات الدينية في إدارة الشأن العام. ولأنّ التجربة الدستورية الأمريكية كانت تجري وقتَها (الثلث الأخير من القرن الثامن عشر)، والولايات المتحدة ذات كثرة بروتستانتية؛ فقد كان لديها همٌّ مُضافٌ على الهمّ الفرنسي؛ وهو مَنْعُ الدولة أو الشأن السياسي من التدخلِ في الشأن الديني استهدافاً أو استعمالاً واستغلالاً. وقد استقرّ «الفصل» كما هو معروفٌ في العالم الغربي كُلّه، مع تأثُّرٍ قليلٍ أو كثير بالتجربة الفرنسية أو التجربة الأمريكية، إضافة إلى السياقات التاريخية المحلّية.

ثانياً: السياقات في المجال الثقافي العربي

ظهرت الدعوات إلى التسامح (تحت اسم: التساهُل) في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وقد تعلقت الدعوة وقتها بسياقاتٍ مسيحيةٍ خاصّة، بسبب ظهور نظريات علمية (مثل نظرية دارون) أنكرتها جهات كاثوليكية وبروتستانتية، ثم بسبب ظهور شِيَع وفِرَق مسيحية وعلمانية تصدّت لها الكنائس المشرقية مثل الماسونية وشهود يهوه. وفي ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر تدخل بعض المسلمين للدفاع عن الإسلام في مواجهة مستشرقين وسياسيين فرنسيين وبريطانيين، تحدثوا عن «حرية الضمير» وحرية « تغيير الدين» وأخذوا على المسلمين مسألة حدّ الرِدّة، ومسألة تهميش النساء، ومسألة مقاتلة غير المسلمين تحت اسم الجهاد.

بيد أنّ المسألة اتخذت أبعاداً محدَّدةً في نقاش فرح أنطون في مجلته الجامعة لقضية فصل الدين عن السياسة (١٩٠٢ ـ ١٩٠٣). وكانت لذلك خلفيتان: تلخيص فرح أنطون لكتاب إرنست رينان الصادر بالفرنسية بعنوان: ابن رشد والرشدية اللاتينية وفيه أنّ ابن رشد قال بحقيقتين منفصلتين إحداهما علمية برهانية، والأُخرى إيمانية دينية. أمّا الخلفية الأُخرى فكانت النقاشات الحامية الدائرة في فرنسا آنذاك في شأن قضية دريفوس، الضابط الفرنسي من أصل يهودي، الذي اتُّهم بالخيانة وحُكم عليه، ثم تبين أنّ ذلك الحكم متحيز بسبب الأصول اليهودية لدريفوس. وقد أفضى ذلك إلى صدور القوانين العلمانية المتشددة عام ١٩٠٥ التي لا تزال ساريةً حتى اليوم. رأى فرح أنطون انطلاقاً من هاتين الخلفيتين أنّ السلطة الإسلامية التي اضطهدت ابن رشد مثل السلطة الكنسية، أي أنها كانت ضد العلم، وأن مسائل الردّة تعني تجاهُلاً لحرية الضمير مثل محاكم التفتيش، وأنّ تدخل الحكومات في المسائل الدينية وعلى العكس يعني تماثُلاً مع تدخل الكنيسة في إدارة الشأن العام. لذلك، ومن أجل العلم والتقدم وحرية الضمير

وحماية الدولة فينبغي أن يحصل في الديار الإسلامية مثلما حصل في الديار الغربية، أي فصل الدين عن الدولة.

وقد أثار ذلك حفيظة الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٨٠٥) مفتي مصر، فردَّ على فرح أنطون مُنكراً أنّ ابن رشد اضطُهد لأسبابٍ دينيةٍ، بل كانت الدوافع سياسية، والإسلام شجَّع العلم، ولا إكراه في الدين. فحرية الضمير مصونة، والتجربة الإسلامية مخلتفةٌ عن التجربة المسيحية التي أفضت إلى انقسام المسيحية إلى كاثوليك وبروتستانت، ولفصل الدين عن الدولة، لأنّ البابا أراد الاستيلاء على الشأن المدني أيضاً. وأضاف محمد عبده أنّ نظام الحكم في الإسلام مدني. وما اعترض أحدٌ على آراء محمد عبده لأنها جاءت في سياق الدفاع عن الإسلام، إلى أن حاول علي عبد الرازق (١٩٨٨ ـ ١٩٦٦) تثبيت مقولات عبده بعد إلغاء الخلافة (١٩٢٤)؛ فقال عبد الرازق إنّ الخلافة نظامٌ سياسيٌّ اصطلح عليه المسلمون، وقد فشل في أكثر فتراته، وعلى المسلمين البحث بعدما أُلْغي عن نظامٍ آخر، وليس العودة إليه! وقد ردَّ كثيرون على عبد الرازق منذ عام ١٩٢٥ وحتى اليوم، لأنّ الأجواء كانت قد تغيرت لأربع جهات: جهة تفاقُم إحساس المسلمين بالهجمة الغربية عليهم في شتّى المجالات العسكرية والسياسية والثقافية والدينية والتبشير. وجهة الانكفائية القوية بديلاً للمزيج أو المشيج الإصلاحي. وجهة الفشل في العقود الخمسة الأخيرة وفي أكثر ديار العرب والمسلمين في إقامة أنظمةٍ سياسية واقتصادية تمثيلية ونامية. وجهة القول أخيراً بوجود نظام سياسي يقتضيه الإسلام ذاتُه ولا بد من تطبيقه من خلال تطبيق الشريعة.

ثالثاً: الحاجة إلى التسامُح

تحفل الحقبة الحاضرة المسمّاة حقبة «الصحوة الإسلامية» بظواهر انكفاء وتقوقع وتشدد ذات أبعاد طقوسية، وفي اللباس وأعراف العيش، وفي العلائق بالآخر المسلم وغير المسلم، وفي رؤية أو رؤى الذات والعالم. هذا الاختلال أو هذه الرؤى والمواقف الطارئة أو المستجدة خلال العقود الأخيرة تعود في نظري، وكما سبق القول، لأمرين أساسيين استقرّا في الوعي العام، وكانت لهما بعض من النتائج والظواهر التي ذكرتُها. أولُ هذين الأمرين: الإحساس القوي بل الجارف أحياناً باستهداف الإسلام، وهناك تعميمات مثل الاستهداف من جانب الحضارة الغربية أو الاستهداف من الولايات المتحدة أو الاستهداف من جانب المنصِّرين. والأمر الآخر: الاتجاه الجارفُ للتمكُّن من أن يحيا المرءُ حياةً إسلاميةً كاملةً تتناولُ كلَّ شيء، كما سبق أن ذكرنا. أما الإحساس

أو الوعي الأول فهو يقع في أصل قيام جماعات الهوية التي تحولت إلى أحزابٍ للصَون والحفظ والتوليد في الحياتين الخاصة والعامة، وبدءاً بمكافحة المستعمرين والمبشِّرين، وانتهاءً بظهور الجماعات الجهادية. وقد كانت لهذا الوعي آثارٌ هائلةٌ. بيد أنّ أبرز آثاره في ما يتعلق بموضوعنا هذا الإنكار شبه الكامل لسُنَن وضرورات وآليات التغير الاجتماعي والثقافي والديني. وكما كانت لذلك آثارٌ في العلاقة بالأجنبي والغريب والمختلف (المسيحي مثلاً)، كانت لذلك آثار في النظر والعلائق لفئات الحداثة الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية. فمع ظهور الآليات الدفاعية من خلال الملبس والمأكل والعادات اليومية في الاختلاط والانفصال بين الجنسين، ظهرت إذا صحَّ التعبير «تقاليد جديدة» أو ما تحدث عنه هوبزباوم Invention of Tradition. وهنا يتداخل الوعي الأول، أي الوعي الدفاعي، بالوعي الثاني: وعي ضرورات الحياة الإسلامية الكاملة.

وهنا كان المحكّ الذي أريد التركيز عليه لاتصاله العميق بموضوعنا وهو الحاجة إلى التسامُح، أي الاعتراف بوجود الآخَر المختلف بداخل الجماعة وبخارجها. هنا صار الصراع صراعاً على **التقليد**، أي ما هو مستقرٌّ وثابتٌ نسبياً في وعي الأفراد وعلائق ذلك بالجماعي والعامّ. فالصراع على التقليد في زمن الصحوة، ما كان تطلباً للعودة إلى حياة المسلمين قبل قرنٍ أو قرنين، وتقاليد العيش والتصرف فيهما. بل كان تطلباً للعودة إلى الأصل المفترَض، أي ما قبل التقليد إذا صحَّ التعبير. والطريف أنّ الذين قاموا بهذه العملية أو عليها ما كانوا من الصحويين، بل من صِرنا نعرفُهم أو نسمّيهم الإصلاحيين. فالإصلاحيون الذين يسميهم المغاربة ـ وليس بلا سبب ـ السلفيين، أرادوا التخلُّص من التقاليد الموروثة، تقليد المذاهب الفقهية الأربعة على سبيل المثال ـ وفي نزوعٍ طهوري غير مسوَّغ وتحت اسم الاجتهاد والتجديد. وهذا نزوعٌ إشكالي، لأنّ مقصده كان ضرورة الانفتاح على حضارة العصر، بزعم أنّ التقاليد الموروثة من أزمنة الانحطاط تحولُ دون ذلك، لأنها تحول دون انطلاق الاجتهاد من أجل التجديد، الذي جرى تسويغه لاحقاً بالنزوع التأصيلي، أي فرضية التلاقي والتشاكُل بين النصّ الإسلامي القديم، ومنتجات ونزوعات الحضارة الحديثة.

وكان طبيعياً بهذا المعنى أن تخطو السلفيةُ الجديدةُ الخطوة الأولى مع الإصلاحيين، بمعنى الإنكار على التقاليد الموروثة؛ من دون الخطوة الثانية، وهي الإفادة أو التلاؤم مع الأزمنة الحديثة. لذا، عندما دخل الصحويون على المشهد بوعيهم الإحيائي ـ شأن كلّ حركةٍ أصولية في سائر الأديان ـ ما عاد من همِّهم الخلاص من

التقليد الذي حطّمه الإصلاحيون؛ بل صار التأسيس على النصوص الأولى لاستعادة ما افترضوه حياةً إسلاميةً أصليةً وأصيلة لا تخالطُها بدَع الموروثات. من هنا جاء التضخُّم الهائل في نصوص السُّنة والحديث المستخدمة، التي لا تزال تنمو حتى اليوم متناولةً كلَّ تفاصيل العيش السابقة (في الوعي) على كلّ المواريث والتقاليد. وقد ساعدت صُنّاع الثقافة الدينية الجديدة هذه ليس أعمال الإصلاحيين فقط؛ بل بالطبع مقتضيات الحداثة الهاجمة أيضاً، التي أمكن استخدامُها في النزعة النصوصية الجديدة. ذلك بأنّ فَشَلَ أو عدم صلاحية هذه العادة أو تلك بسبب المخالفة التي تتضمنها لأساليب العيش المستجدة، صارت تُنسَبُ إلى الابتداع الذي صنعته عصور الانحطاط، والتلوث بالغرب القديم الصليبي أو غيره. فالصحويةُ تحولت بسرعةٍ إلى طهوريةٍ قرعاء أو عدمية، جارفةً معها كلَّ تقاليد العيش ورؤى الآخَر، ومن ضمن ذلك بالطبع الأعراف التي كان آباءُ الدولة الوطنية يسوِّغونها بأنها تتلاقى والممارسات الإسلامية الأُولى في الدولة والمجتمع!

إن هذا التصحُّر الناجم عن رفض التقليد القريب تطلباً لتقليدٍ أصيلٍ ما كان ولن يكون، والناجم عن رفضٍ شبه مطلق للحداثة بحجة الاستعمار والغزو الثقافي، جعل من المستحيل إنتاجَ آلياتٍ وأساليب للتلاؤم مع العالم وحيواته المتغيرة والمتتالية. وأنا لا أزعُمُ أنّ هذا كلّه كان يجري في الواقع، بل إنه حدث مرةً واحدةً في الوعي، في النصف الأول من القرن العشرين، وصارت حياة الجمهور المسلم المتديّن تدور على زيادة التجريف في الصحراء التي يقف في فلواتها تطلباً للأصل والأصيل غير التقليدي وغير الغربي. وكانت الطريقة الوحيدة استدعاء النصوص المتكاثرة التي تنظّم كل شيءٍ من فهم وحدانية الله، إلى تفاصيل العلائق بين الرجل وزوجه، والإنسان وحاكمه، وقريبه وجاره، والآخَر الاجتماعي، والآخر الأخلاقي، والآخر الديني، والآخر العالَمي. وهذا بالطبع هو أساس أُطروحة الحاكمية الإلهية، والنظام الكامل الذي أتت به الشريعة. فباختفاء التقليد أو تضاؤل تأثيره، انتفت المقاييس أو تراجعت أو صارت موضع خلافٍ كبير. صار لا بُدَّ من سمْتٍ واحدٍ مجمَعٍ عليه، وهذا ما لا يمكن بلوغُهُ في حياة الفرد فضلاً عن حياة الجماعة والأمة.

وزاد الطين بِلّةً أنّ العسكريين كانوا قد سيطروا على مقاليد الأُمور في الدولة الوطنية الناشئة. وقد أخذ هؤلاء ـ بحسب أفهامهم ـ من الدولة الحديثة شموليتها، ومن الأنظمة الشيوعية أوحدية حاكمها ورموزها. فتماثلوا ظاهراً مع التصحر الديني، وحصلت تلك الانفجارات المدمِّرة عبر العقود الماضية. ومسألة النظام الكامل، في

غياب فكرة الجماعة والتقليد، هي التي أدت إلى ظهور الأحزاب الدينية الخلاصية وقادتها ومُرشديها لدى الإيرانيين ولدى العرب وكثرة من المسلمين.

نعم، نحن محتاجون إلى التسامُح. فالتسامُحُ يعني اعترافاً بالآخَر المختلف في الدين والمجتمع والعمل السياسي والوزن الأخلاقي. التسامُحُ في حالتنا يعني عودة مجتمعاتنا إلى طبيعتها، أي تعدُّدها وسلامها الداخلي، فتستعيد القدرة على التلاؤم مع العالم، بسبب تلاؤمها مع ذاتِها العميقة، أي الإنسانية. يقول تشارلز تايلور في كتابه الشهير **عصر العلمانية** (*Secular Age*) إنّ المجتمعات الدينية التاريخية مثل المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات ثقةٍ وعيشٍ مشترك تفتقر إليه مجتمعات الحداثة غير الآمنة، والتي لا تنتظم إلّا بالآليات القانونية المُلْزِمة. فكيف نستطيع أو نأمل ببلوغ ذلك؟

الذي أراه أنّ حالة الثقة المفترضة في المجتمعات الإسلامية ما عادت موجودة. وإذا كان المفترَض أنّ تلك الحالة كانت تعود للدين الرحْب والموحِّد بتقاليده العريقة؛ فإنّ الأمل والعمل لا يمكنُ أن يكونا السعْي لاستعادة التقاليد أو إحيائها، من أجل استعادة الجماعة والمجتمع، لأنّ ذلك ما عاد ممكناً. بل ينبغي العمل على تغيير الوعي الديني الضيّق الذي استشرى خلال العقود الماضية. فلستُ مقتنعاً أنّ الإسلام مختلفٌ عن الديانات الأُخرى لجهة الإلزام والتكليف في الخاصّ والعامّ، وبطابع قانوني مفروض في كلّ شيء أو لا يكون المرء مسلماً مخلصاً، ولا المجتمع مجتمعاً إسلامياً. إنه وعيٌ مستجدٌّ لدى جمهورنا أو الفئات المتدينة في زمن الصحوة؛ وإلّا فالمجتمع في نظر التقليد الإسلامي مكوَّنٌ من صالحين وطالحين يخلطون العمل الصالح بالعمل غير الصالح، ويكون الحساب إيجابياً في النهاية، لغَلَبة الخير على الناس. فالعمل على الوعي يعني عملاً على تغيير رؤية الذات والدور والعالم في ذهنية المسلم. إنه يعني تغيير أمرين في الوعي: أنّ العالَمَ ضدَّنا فرداً فرداً، وأنّ إيماننا غير كامل وغير مستقرّ إن لم نحيَ حياةً إسلاميةً كاملة، ومن ضمنها وضع ديننا والمقدَّس ومجتمعاتنا في عناية حزب خلاصي.

والأمر الثاني هو اكتمال الدين ـ وهو أهمُّ من الأمر الأول. لأنّ عودة مجتمعات الثقة بالنفس وبالله، هي السبيلُ إلى العودة لرؤية العالم على نحو صحّي غير عدواني وغير خائف. إنّ جمهورنا يملك أشواقاً عميقةً إلى السلام القائم على الثقة والندية وعلائق الوُدّ. وما كنتُ أُفضّلُ مصطلح أو تفكير «الإصلاح الديني» لسببين: أنه يذكّر بالتجربة البروتستانتية في المسيحية، ومشكلتنا مختلفة؛ بل الأحرى القول إن مشكلتنا بدأت مع النزوع الشبيه بالبروتستانتيات. والسبب الثاني أنّ مثقفينا الكبار فهموا الإصلاح

الديني بوصفه عملاً على النصوص تفكيكاً أو تفتيحاً أو الأمرين معاً. أمّا ما أقصدُهُ بالتفكير في الدين وماهيته ودوره من جديد فهو العملُ على الوعي، وهو أمرٌ مختلف.

ولستُ أزعُمُ أنّ أحداً ما قام بذلك من قبل. فالإصلاحيون والتنويريون عملوا في سياقات تغيير الوعي بالدين ومقتضياته؛ ومنذ الطهطاوي والتونسي وجمال الدين وعبده وغيرهم في القرنين الماضيين. وكانت طريقتهم حتى ابن عاشور وعلّال الفاسي تأويل الإسلام كُلِّه تأويلاً تقدمياً تارةً على أساس إعادة قراءة النصوص، وطوراً على أساس المقاصد والمصالح ـ بحيث يعني ذلك أنّ الدين أو ما صار ديناً يستوعب بل وينصر مقتضيات التحديث والحداثة الاجتماعية والسياسية والفكرية. بل وهذا ما يحاولُه شيخ الأزهر اليوم في وثائقه المشهورة بعد الثورات. وهذه المقاربة تبدو هي الوحيدة الممكنة الآن، أي اجتراح تأويل أو تأويلات تُدخلُ منتجات الحداثة في بطن الدين الواسع أو الذي كان كذلك. لكنني أرى أنّ ظهور الإسلام السياسي واتجاهه للانتصار الآن لدى فئات واسعة من الجمهور، يمثّل عقبةً كأداء في مسعى الإصلاح هذا. لأنه يدخل في وعي شرائح واسعة بوصفه مضياً قوياً في تحقيق الحياة الإسلامية الكاملة التي سعت الصحواتُ لإنجازها.

ولا بد من الاعتراف أنّ تجربة السلطة لدى حركات وأحزاب الإسلام السياسي، ربما أعانت على شيء من التلاؤم مع مقتضيات الحياة المعاصرة. لكنّ ذلك كلَّه لا يُحدثُ الصدمة المطلوبة لإخراج الوعي المسلم مما وقع فيه وحاصره. بل الأحرى القول إنّ حالة الرضا هذه قد تُغري بالمُضِيّ قدُماً في مكافحة الندية والتعددية ومقتضيات المواطنة وإنسانية الإنسان. إنّ الذي أراه أنه لا بد من الدخول في تحدي النهوض كما أُسميه. وتحدي النهوض أو التحدي النهضوي هذا يعني الدخول على الوعي الجمعي لكون الدين لا يملك حلولاً لإدارة الشأن العام، أو أنه لا يقتضي نظاماً سياسياً معيناً، وأنّ المواطن ـ وليس الحزب الديني ـ ومن طريق الديمقراطية التمثيلية والتشاركية هو الذي من حقّه وواجبه اجتراح الحلّ للمُشكل السياسي بعد استبدادات الضباط ووُرّاثهم. وهذا لا يعني أن يقع التحدي بين الدين والدولة؛ بل أن يظلَّ الدينُ ـ صَوناً له ـ هو الضامنُ لثقة المجتمع ووحدته وتضامُنه، فلا يُستخدم في الصراع السياسي الذي أصبح شراً على الدين، وصيّره عاملاً من عوامل الانقسام في المجتمع والدولة.

نحن محتاجون ـ حياةً ووجوداً ـ إلى التسامح اليوم قبل الغد. وقد تطور الأمر في المفاهيم والممارسات الدينية، بحيث صارت الحزبية الدينية عاملاً من عوامل التعطيل

والإعاقة والتشدد والاصطفاف والحؤول دون سواد التساهل والتفاهم والتفهم والنزوع المُسالم والتعددي. ولأنه لا يمكن الارتكانُ إلى وجود تقليد يمكن تجديده في الفصل بين الديني والسياسي؛ لأنّ زمن الصحوة قضى عليه، فلا أقلّ من الطموح إلى **استحداث تقليدٍ** (Invention of Tradition) بذلك إذا صحَّ التعبير، ليكونَ المدخل للعلاقة الجديدة والجدية والصحية بين الدين والدولة في مجالنا الثقافي والآخر السياسي. وإذا صحّت هذه الفرضية أو الفكرة: فمن الذي يقرع الجرس؟

الفصل السادس

في الحاجة إلى التسامح: ثقافة القطيعة والتواصل

عبد الحسين شعبان(*)

توطئة

لا يزال الحديث عن التسامح مبعث ارتياب لدى الكثير من النخب الفكرية والثقافية والسياسية العربية بوجه عام، وتعود أسباب ذلك إلى الاستقطابات السياسية الحادة وأبعادها الإقليمية والدولية، وإسقاطاتها الحالية على الواقع، إضافة إلى أن جزءاً منه يتعلق بالفهم القاصر والمحدود لمعنى التسامح ومبناه، ناهيكم بتوظيفاته أحياناً.

وقياساً على الدراسات والكتابات التي عرفها الغرب[1] عن التسامح والمعالجات التي أعقبت الاحترابات والنزاعات الدينية والطائفية التي عانتها أوروبا إلى درجة

(*) مستشار قانوني وباحث عراقي.

(1) نشير إلى بعض الدراسات التي صدرت بخصوص التسامح خلال السنوات الأخيرة فقط: D. A. Carson, *The Intolerance of Tolerance* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub., 2012); Matthew McKay, Jeffrey C. Wood and Jeffrey Brantley, *The Dialectical Behavior Therapy Skills Workbook: Practical DBT Exercises for Learning Mindfulness, Interpersonal Effectiveness, Emotion Regulation and Distress Tolerance* (Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2007); Jordan Postlewait, *Tolerance*, illustrated by Walker Gable (Monroe, Iowa: Mirror Publishing, 2009); Josh McDowell and Bob Hostetler, *The New Tolerance: How A Cultural Movement Threatens to Destroy You, Your Faith, and Your Children* (Wheaton, IL: Tyndale House, 1998); Lynne Truss, *Eats, Shoots and Leaves: The Zero Toleration Approach to Punctuation* (New York: Gotham Books, 2006); James D. Meadows, *Tolerance Stack-up Analysis* (Hendersonville, TN: James D. Meadows, 2010); Chris Mars, *Tolerance: The Art =

النزيف البشري، المادي والمعنوي، حيث تم التوصل بالتدريج وبعد معاناة، إلى أن يصبح التسامح حالة قانونية بعد أن كان حالة دينية ومن ثم ثقافية، مقرونة ببعد أخلاقي وسياسي، في حين أننا ما زلنا حديثي عهد، بخصوص تقبّل فكرة التسامح في ظلّ استشراء التعصّب وتفشّي التطرّف وانتشار الغلوّ.

وتفصلنا عن فكرة التسامح «الأوروبية» أكثر من ثلاثة قرون من الزمان، إذا عدّينا رسالة جون لوك حول التسامح تاريخاً لنشر الفكرة، ولا سيّما في ظل انقطاع العرب والمسلمين عن تراثهم الذي عرف بنماذج زاهرة من التسامح، مثلما عرف تاريخاً دامياً من اللاتسامح، كما هو الغرب أيضاً في إطار السياق التاريخي لجميع المجتمعات[٢].

وإذا أردنا الحديث عن فكرة التسامح بمعناها المعاصر، حيث لم تعد واجباً أخلاقياً وسلوكياً أو مبادئ ودعوات سياسية فحسب، بل هي واجب قانوني لإقرار التعايش والتعددية والتنوّع وحق الاختلاف والدعوة إلى المشترك الإنساني، فلا بدّ من بحثها في إطار التطور الدولي، وخصوصاً في المباحثات التي سبقت وهيأت لقيام الأمم المتحدة، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، فلا بدّ من الحديث عن فهم الفكرة وحيثياتها القانونية وخلفياتها الفكرية ومرجعياتها النظرية.

وبعد صدور ميثاق الأمم المتحدة في سان فرانسيسكو في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٤٥ ومن ثم صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨، بدأت ثقافة التسامح تنتشر شيئاً فشيئاً ويتعزز رصيدها، وخصوصاً بتأثير الحرب العالمية الثانية التي أزهقت أرواح نحو ٦٠ مليون إنسان وألحقت خسائر مادية ومعنوية بعموم سكان الأرض، وصولاً إلى صدور إعلان اليونسكو في شأن التسامح عام ١٩٩٥. وبدأت بعض الدراسات والأنشطة المحدودة تجد طريقها إلى الوطن العربي، ولا سيّما في العقدين الماضيين، لكن تأثيراتها، سواء على الصعيد الفكري أو على الصعيد الثقافي، كانت مقتصرة على نخب قليلة ومحدودة، ناهيكم بضعف مفاعيلها

= *of Chris Mars* (San Francisco, CA: Last Gasp, 2008); Brad Stetson and Joseph G. Conti, *The Truth about Tolerance: Pluralism, Diversity, and the Culture Wars* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005); Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008); Joseph Cardinal Ratzinger (Benedict XVI), *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, translated by Henry Taylor (San Francisco, CA: Ignatius Press, 2004), and Scott Lobdell [et al.], *X-Men: Operation Zero Tolerance* (New York: Marvel, 2012).

(٢) صدرت رسالة جون لوك الموسومة رسالة في التسامح عام ١٦٨٩، تعبيراً عن الثقافة البديلة للتعصب والتطرّف الديني التي كانت سائدة ودفعت أوروبا أثماناً باهظة بسببها من النزاعات والحروب وسياسات الإقصاء. انظر: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة جديدة (بيروت: دراسات عراقية، [د. ت.]).

على الصعيد الاجتماعي والديني، بحكم ضعف البيئة القانونية والتربوية والتعليمية، سواء على صعيد الدولة أو على صعيد المجتمع أو الفرد.

ومع ذلك، يوجد أكثر من فهم لفكرة التسامح، ومثل هذا الفهم المتناقض يؤدي إلى نتائج متعارضة بالطبع. فالفهم النيتشوي الذي لا يزال سائداً يعدّ «التسامح إهانة للآخر»، ولعلّ ذلك ما لمّح إليه البابا بنيديكتوس السادس عشر في خطابيه في لبنان في القصر الجمهوري وفي الإرشاد الرسولي، حين عبّر عن تخوّفه من أن يؤدي التسامح إلى التطرف والإساءة للآخر، في حين أن المطلوب هو الاعتراف بالآخر وبالمساواة والمواطنة، وفعلياً الانتقال لما بعد التسامح[3].

لعلّ هذه مناسبة لطرح سؤال كان الصديق خليل الهندي قد طرحه في مفتتح ملتقى انعقد في لندن حول التسامح، وهو سؤال في غاية البساطة والأهمية في آن: هل يوجد تسامح لننظّم له ملتقانا أم أن غيابه يدعونا إلى تنظيم فعاليات للتذكير بجوهره[4]؟

ظل مثل هذا السؤال المزدوج والمركّب يتردد طوال العقدين ونيّف الماضيين وبأوجه مختلفة، نفياً وإيجاباً، واستمرّ صداه إلى اليوم: هل نقرّ بواقع أليم أم نتوسّم أملاً بواقع جديد، وهو ما طبع الجدل والحوار، اختلافاً واتفاقاً، تباعداً وتقارباً طوال الفترة الماضية، على الرغم من المشتركات، لكن الأمر يحتاج إلى اعتراف كل منّا بالآخر وتأكيد قيم التسامح بعضنا مع البعض الآخر من دون تكفير أو تأثيم أو تحريم أو تخوين أو تجريم، أو غير ذلك من عوامل الإقصاء والإلغاء والاستئصال وعدم احترام الحق في التنوّع والتعددية والاختلاف.

وحسناً فعل اليوم مركز دراسات الوحدة العربية حين نظّم هذه الحلقة النقاشية الموسومة «في الحاجة إلى التسامح»، وخصوصاً أن ما هو سائد في وطننا العربي

---

(٣) كان الشاعر الكبير أدونيس قد عبّر عن الفهم النيتشوي لفكرة التسامح في أكثر من مناسبة بإعلان رفضها، وقد أبدى ملاحظة على فكرة التسامح التي وردت في البحث الذي قدّمه الباحث في دبي عند تأسيس مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بعنوان: «التنوّع الثقافي في المجتمعات العربية: مصدر غنى أم فتيل أزمات؟»، ٢٨ ـ ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، ومثل هذا الفهم لا يزال قوياً لدى عدد من النخب الفكرية والثقافية والسياسية العربية، بعيداً من الفهم المعاصر لفكرة التسامح، ولا سيّما تلك التي وردت في اليونسكو. انظر أيضاً: كلمة البابا بنيديكتوس السادس عشر في بكركي، لقاء الشبيبة، لبنان، ١٥ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢.

(٤) انظر: **ثقافة حقوق الإنسان** (البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان ـ الملتقى الخامس للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، لندن، ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦).

وعالمنا الإسلامي من إرهاب وعنف ونزاع واحتراب يؤكد الحاجة الماسّة إلى نشر وتعزيز قيم التسامح لتصبح ثقافة سائدة، فلحدّ الآن لا تتوافر إرادة سياسية جماعية على مستوى الدولة للاعتراف بقيم ومبادئ التسامح، ناهيكم باحترامها والالتزام بها اجتماعياً وسياسياً وقانونياً من جانب المجتمع والفرد.

يضاف إلى ذلك ضعف الثقافة العامة والفردية إزاء قيم التسامح التي لا تزال متدنّية، بل غائبة في كثير من الأحيان، ويُنظر إليها بازدراء أو استخفاف أحياناً، بوصفها عامل ضعف وليس قوّة، الأمر الذي أدّى إلى تشبّث الكثير من الجماعات بالتعصّب والتطرّف بجميع أوجهه الدينية والطائفية والإثنية والعشائرية، إزاء الآخر، سواءٌ كان غربياً، أي غير عربي أو مسلماً من طائفة أخرى أو غير مسلم مثل المسيحي أو اليهودي أو الصابئي أو الأيزيدي أو سواهم، أو غير العربي مثل: الكردي أو التركماني أو الأشوري أو الأمازيغي أو غيرهم.

أولاً: في تاريخ التسامح ومعناه

إذا عُدنا إلى أصل المصطلح (Tolerence) فقد استُخدم منذ القرن السادس عشر بمعنى أقرب إلى المفهوم السياسي والأخلاقي والسلوكي إزاء الآخر، من المذاهب الدينية، في حين أن استخدامه كمفهوم قانوني (Toleration)، بدأ بعد إصدار بعض الحكومات الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر مراسيم تدعو إلى التسامح وتطلب من موظفي الدولة والسكان تطبيق حكم القانون (The Rule of Law) وأن يكونوا متسامحين في سلوكهم إزاء «الأقليات» الدينية الأخرى، مثل أنصار الراهب مارتن لوثر، وهو الأمر الذي مهّد إلى تموضع ثقافة جديدة تعتمد على مبادئ التسامح، ولا سيّما بإقرار التعددية والتنوّع والحق في الاختلاف والتمايز والخصوصية.

ومن القوانين التي صدرت في حينها «مرسوم نانت» في فرنسا الذي وقعه الملك هنري الرابع في ١٣ نيسان/ أبريل ١٥٩٨ حيث يعد أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني، وذلك بعد خمسين عاماً من الصراع الداخلي والانقسام الديني والطائفي. وبموجب مرسوم نانت سُمح للبروتستانت الفرنسيين الذين يطلق عليهم «الهوغونت» بحرية المعتقد والمساواة الاجتماعية والسياسية مع الأغلبية الكاثوليكية الرومانية، لكن هذا القانون ألغي من قبل الملك لويس الرابع عشر عام ١٦٨٥، ونتيجة ذلك غادر نحو ٢٠٠ ألف هوغونوتي فرنسا.

وفي إنكلترا صدر قانون التسامح (The Toleration Act) عن البرلمان عام ١٦٨٩ بعد ما سمي الثورة التشارتية «الجليلة» عام ١٦٨٨ وكان ثمرة جهود سياسية مضنية لمفكرين مثل لوك الذي وضع رسالته الشهيرة **رسالة في التسامح**، إضافة إلى **رسالتين في الحكم**، لتشتملا على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، الذي مثّل حجر الأساس في الديمقراطية المستقبلية. ومؤدّى قانون التسامح «الديني»، الذي أصدره «البرلمان الإنكليزي» أن للمخالفين للمذهب البروتستانتي (الرسمي) الحق في ممارسة طقوسهم بصورة علنية، أما أتباع الكنيسة الكاثوليكية وكنيسة الموحدين، فقد ظلّوا محرومين هذا الحق حتى عام ١٨٢٩.

ولا بدّ من الإشارة إلى مجايلي لوك الذين بشروا بقيم التسامح الديني مثل بيير بايل وغروتشيوس وسبينوزا، إضافة إلى فولتير الذي يعدّ محطة مهمة من محطات فكرة التسامح بعد لوك؛ فكانوا جميعاً قد نظروا إليه بوصفه مسألة أقرب إلى فريضة دينية وليس إقراراً بالآخر كنوع من التعددية الثقافية. وحتى هذه المسألة ظلّ يشوبها تشويش كبير استمر حتى الآن، وإذا كان بايل يؤمن بالتسامح بين الكاثوليك والبروتستانت وإزاء المبشرين المسلمين في البلدان المسيحية، شرط عدم تعكير صفو النظام والأمن، فإن لوك لا يؤمن بالتسامح مع الملحد، وهو يضع عقبات أمام التسامح مع المسلم (التركي) كذلك، إضافة إلى الكاثوليكي، لأن هؤلاء «غير متسامحين» وولاءهم لسلطة أخرى أجنبية، وتلك إحدى المسائل المطروحة اليوم في خصوص الموقف من غير المتسامحين، فهل يتم التعامل معهم بالتسامح أيضاً، لأن ذلك سيؤدي إلى نسف فكرة التسامح وتمكين غير المتسامحين من إلحاق الضرر بالمتسامحين وبالمجتمع ككل؟

إزاء الانغلاق وعدم التسامح الذي يسود وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، نرى العالم يسعى إلى توسيع التسامح حقوقياً بعد أن جرى تعميمه أخلاقياً، بحيث تشتمل الدعوة الدفاعَ عن أولئك اللامتسامحين أو الذين ينشرون ويروجون لأيديولوجيات اللاتسامح «التوتاليتارية». ومع أن هذه الفكرة تثير نوعاً من النقد وربما الفزع في الغرب حالياً، وخصوصاً بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية في الولايات المتحدة، لأن هناك من يحسبها خطراً على فكرة التسامح ذاتها، بل وتدميراً للحرية الجوهر الأساسي في فكرة التسامح، لكن هناك من يحاول إيجاد مبررات لها.

ويرى كارل بوبر في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه**[٥] أننا نمتلك الأسباب التي تدفعنا إلى رفض التسامح مع المتعصبين، موضحاً أن هناك حدوداً للتسامح، ولكن في الوقت نفسه يستدرك فيقول: علينا عدم الانخداع بذلك الشعور الغريزي بأننا على صواب دائماً[٦]، ولعلّه من الصعوبة تحقيق التوازن مخافة تحوّل المجتمع القائم على التسامح إلى مجتمع متعصب. لكن جون راولز في كتابه **نظرية العدالة**[٧] يرى أن من واجبات المجتمع القائم على العدل أن يكون متسامحاً، الأمر الذي يقود إلى التسامح مع المتعصّب، وإلّا سيتحوّل المجتمع إلى مجتمع متعصّب وغير عادل، مع تأمين الحماية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أفكار لوك في خصوص التسامح الديني وجدت طريقها إلى دستور الولايات المتحدة بعدما تبنّاها توماس جيفرسون ولقيت نجاحاً كبيراً.

وكان جون لوك[٨] قد نشر رسالته الشهيرة عام ١٦٨٩ ثم أصدر فولتير، وهو أبو التسامح بعد جون لوك، عام ١٧٦٣ كتاباً دعا فيه إلى أخلاقية التسامح، ولا سيّما القائمة على التسامح الديني بين الشعوب والأمم المتعايشة في الغرب[٩]. وقد فصلت

---

(٥) انظر: كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة السيد نفادي (بيروت: دار التنوير والطباعة للنشر، ١٩٩٨).

(٦) انظر: **التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).

(٧) انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

انظر أيضاً الترجمة الفرنسية: John Rawls, *Théorie de la justice* (Paris: Ed. du Seuil, 1987).

(٨) انظر: لوك، **رسالة في التسامح**. قارن بـ: Jürgen Habermas, «Intolerance and Discrimination,» *International Journal of Constitutional Law*, vol. 1, no. 1 (2003), pp. 2-12.

وقارن أيضاً بـ: شيرزاد أحمد النجار، «التسامح واللاتسامح في فلسفة هابرماز،» **مجلة التسامح**، العدد ٣٢ (نيسان/ أبريل ٢٠١١).

(٩) كان موقف فولتير في البداية ضد التسامح، وقد كتب عام ١٧٤١ كتاباً ينمّ عن التعصّب الديني، ولا سيّما إزاء الإسلام والمسلمين وهو بعنوان **التعصّب أو النبي محمد**، ولعلّ التاريخ يعيد نفسه وإن كان في المرّة الأولى على شكل مأساة أما في الثانية فهي أقرب إلى الملهاة، وخصوصاً في الموقف الغربي «السائد» إزاء الدين الإسلامي، ففي القرن الحادي والعشرين تم نشر صور كاريكاتورية مسيئة للرسول محمد، في الصحافة الدنماركية وأعيد نشرها وتداولها بصورة استفزازية في عدد من البلدان الغربية، وخصوصاً ربط الإسلام بالإرهاب وبوصفه ديناً يحضّ على التعصّب والعنف وعدم التسامح.

إن نشر فولتير رسالة خاصة عن التسامح بعد عقدين ونيّف من الزمان هو شعور طبيعي إزاء مفاهيمه من جهة، ومن جهة أخرى ربما يكون قد اطلّع على آراء وكتابات في عصره، بخصوص الإسلام، ودفعه لاحقاً إلى تجاوز موقفه اللاامتسامح في البداية. ويمكن هنا استحضار مواقف مفكرين وأدباء كبار من الإسلام وقيمه مثل الشاعر الألماني غوته والروائي الروسي تولستوي والزعيم الهندي غاندي والفيلسوف البريطاني برنارد شو، ولا سيّما إزاء الحملة =

ثلاثة قرون ونيّف بين رسالة لوك وبين صدور الإعلان العالمي للتسامح، أو «إعلان مبادئ التسامح» الذي صدر عن اليونسكو عام ١٩٩٥[١٠].

وبالرجوع إلى القرون الوسطى، فقد شهدت أوروبا، التي كانت تعيش ظلاماً فكرياً دامساً، ظاهرة اللاتسامح، وخصوصاً في ظل هيمنة رجال الدين (الإكليروس)[١١]، ولا سيّما في الكنيسة، بحيث كان يجري التحريم والتجريم وتوزيع الناس إلى فريقين: الأول المقدّس والثاني المدنّس، وهذا ما ساد الحكم على البشر حتى عهد التنوير الذي توّج بالثورة الفرنسية التي وضعت حدّاً لتلك الثنائية السائدة آنذاك، والتي تقوم على جعل الكنيسة طرفاً أول تنحصر مرجعيته بـ«الله»، مقابل قيام مجتمع علماني مرجعيته الواقع[١٢]، وفي حين تستمد المرجعية الإلهية مشروعيتها من الخالق، فإن المرجعية المدنية تستمد مرجعيتها من الناس ومن خياراتهم في العقد الاجتماعي وفي الحقوق والحريات[١٣].

لقد حوّلت أوروبا الدين، ولا سيّما بعد عصر التنوير إلى مجرد تقليد ومحاكاة، وعلى الرغم من الاعتقاد السائد بأن الله يمثّل القوة الكاملة التي يُنسب إليها كل شيء، وأن الفرد والمجتمع بحاجة إلى التقرّب إليها، فقد اتخذ الأمر تدريجاً، وفي ظل الحداثة، بُعداً جديداً، بإضعاف دور الدين على حساب تقوية دور الدولة، التي حاولت التأثير في المؤسسات الدينية لتتساوق مع مؤسسة الدولة العليا. وهكذا جرت محاولات لتبهيت صورة الدين، تارة بوصفه استلاباً فكرياً بحسب أوغست كونت، وأخرى بوصفه استلاباً

= السلبية ضد الرسول محمد وردود الفعل الغاضبة والمنفلتة إزاءها، وفي ذلك جزء من الوجه المشرق للعلاقة بين الشرق والغرب، ولا سيّما في بعض تجلياتها الثقافية.

(١٠) انظر: «إعلان مبادئ بشأن التسامح،» اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس (١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥)، <http://www1.umn.edu/humanrts/arab/tolerance.html>.

(١١) الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية. ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي. وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلى من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. أما البروتستانت فلا يعترفون إلا بدرجتين فقط من درجات هذا النظام وهما (القس والشماس) في الكنيسة البروتستانتية حيث يمتنع رجال الإكليروس في الكاثوليكية عن الحقوق الزوجية التي يترتب على مخالفتها العقوبات الصارمة في حين لا تعترف الكنيسة البروتستانتية بذلك أما في الكنيسة الأرثوذكسية القبطية فيحظر الزواج على البطريرك والراهب فقط.

(١٢) لم تصبح قضية التسامح قضية مجتمعية وثقافية إلّا عندما اكتسبت بُعداً قانونياً، وخصوصاً بعدما برزت كتعبير عن الانقسام المسيحي في أوروبا، ولا سيّما بعد اندلاع حركة الاحتجاج البروتستانتية، وما صاحبها وأعقبها من حروب دينية استمرت لعشرات السنين.

(١٣) انظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ١٢ و١١١.

انتروبولوجياً (إنسانياً) بحسب فيورباخ الذي تأثر به ماركس، وفي حين رأى فرويد في الدين استلاباً نفسياً، ولعل العلاقة الملموسة بين الكنيسة البروتستانتية والدولة البروسية في ألمانيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، هي التي كانت وراء أطروحة ماركس «الدين أفيون الشعوب» التي أخذها عن كانط، وخصوصاً أن ماركس تحدث عن وظيفة الدين وكيف يمكنه تعبئة نضال الناس من أجل حقوقها، ولم يتحدث عن الدين.

حين أقرّت أوروبا بعد معاناة غير قليلة التمايز ما بين الدين والدولة، فقد دخلت بالتدريج وعن طريق التراكم في حالة التسامح، حين اعترفت بالحق في الحرّية الدينية وحماية القانون الحرّياتِ الأساسيةَ للإنسان، التي تعمّقت تدريجاً، ولا سيّما على المستوى الدولي بعيداً من احتكار الحقيقة أو ادّعاء النطق باسمها. وإذا كان هذا الأمر قد حُلَّ غربياً، فإنه لا يزال عربياً وإسلامياً بعيداً من الحلّ، بل إن خطورته تزداد باتّساع عمق الهوّة إزاء الآخر، في ظل التعصّب والتطرّف والغلو. وعلى الصعيد اليهودي، فإن ضيق الأفق والتوجّه العنصري دفعا أوساطاً واسعة إلى تبنّي فكرة الدولة النقية، كما يطرح اليمين الإسرائيلي حالياً، وهذا يعني أن لا مكان للمسلمين أو المسيحيين أو الدروز العرب فيها.

لقد حاول الفقه الإسلامي ضمن سياقه التاريخي بحث المسألة بالنسبة إلى المنتسبين إلى الديانات الأخرى في دار الإسلام بالتمييز الإيجابي وإن كان «سلبياً»، وذلك عبر اصطلاح وتشريع فكرة الذميين وهم «رعايا» في الدولة الإسلامية (اليهود والمسيحيون)، وهو ما يطلق عليه محمد أركون **«تسامح اللامبالاة»** وأسمّيه أنا **«التسامح السلبي»**، وخصوصاً أن تلك النظرة كانت ولا تزال تنظر إلى الآخر من موقع أعلى، وهكذا يكون اليهودي والمسيحي في موقع أدنى[١٤]. ولعلّ مرجعية تلك النظرة المتمايزة هي الفكرة النيتشية للتسامح التي هي أقرب إلى «العفو» أو «الصفح» سواءٌ من جانب الأقوى، أو من جانب الأضعف لما حصل له من ارتكاب أو هدر للحقوق، وفي كلا الحالين فإنه يحمل في طياته الازدراء أو الإهانة.

وعندما انتقلت أوروبا إلى مرحلة الفصل بين الدين والدولة وبين الدين والسياسة، ظلّت المنطقة العربية تعيش حالة وصل، بل هيام أحياناً، ارتفعت حرارتها في العقود الأربعة الماضية، ولا سيّما بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، وأصبح هناك نوع من الاندغام إلى حدّ التماهي، على نحو غير اعتيادي، بين الدين والدولة، وبين السلطة

---

(١٤) انظر: المصدر نفسه.

الزمنية والسلطة الدينية، وأحياناً بين مذهب لطائفة معينة وبين الدولة، وهو انقسام زاد من انقسام الوطن العربي إلى قبائل وعشائر ومناطقيات. لكن الدين ـ والطائفة أكثر ـ ظلا عاملين أساسيين في التجمعات القائمة لمرحلة ما قبل الدولة أو في إرهاصاتها الأولى. ولعل المقصود من هذه المقارنة لا تزكية للغرب أو إنساب الفضائل له، وتجيير الرذائل لدمغ مجتمعاتنا، بل هو البحث عن جوهر فكرة التسامح، من دون نسيان مسؤولية الغرب في ما وصلت إليه مجتمعاتنا، سواءٌ محاولاته استعمار البلدان العربية واستغلالها وتمزيقها أو من خلال تعطيل التنمية والإصلاح والديمقراطية، ولا سيّما بدعم إسرائيل وعدوانها المتكرر على الشعوب العربية، إضافة إلى نهب الموارد والأموال العربية، وخصوصاً عبر صفقات التسلح بزعم الخطر الخارجي.

لقد حقّقت أوروبا والغرب عموماً، ولا سيّما بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، تطوّراً كبيراً في قضايا الحرّيات والمساواة وحقوق الإنسان، وهو ما كانت قد مهّدت له كتابات فولتير ولا سيَّما حول «التسامح»[١٥] وكتابات مونتسكيو، وخصوصاً كتاب **روح الشرائع**[١٦]، وكتابات جان جاك روسو وبالتحديد كتابه **نظرية العقد الاجتماعي**[١٧]، وذلك بتهيئة بيئة ثقافية للثورة، وحتى بعد مرور أكثر من مئتي عام، فإن وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، لا يزال يقف في الكثير من مجتمعاته في مرحلة ما قبل الدولة وعند بوابات الحداثة التي تم ولوجها من جانب أوروبا، والانخراط فيها على نحو عميق، الأمر الذي يحتاج إلى تأكيد مسألتين أساسيتين، هما أن ما نطلق عليه مصطلح الدولة لا يزال هشّاً وضعيفاً ويعاني في كثير من الأحيان نكوصاً كبيراً، وأن التأثيرات السلبية للحقب الاستعمارية لا تزال مستمرة، ولم تتوافر بعد إرادة سياسية جماعية على مستوى الكيانية القائمة للاعتراف بقيم ومبادئ التسامح ونشرها وتأكيد احترامها والالتزام بها.

وعلينا الاعتراف أن الفرق واسع والمسافة شاسعة بيننا وبين الغرب، وهو وإنْ كانت نظرته استعلائية وفوقية إزاء «الآخر» ولا سيّما إزاء شعوب وأمم العالم الثالث، إلّا أنه على صعيد الداخل والمواطنة وحقوق الإنسان، فهو لديه قوانين وأنظمة ومؤسسات تستند إلى قيم التسامح التي ترتقي بها إلى مصاف قواعد قانونية واجتماعية وسلوكية

---

(١٥) انظر: فولتير، **رسالة في التسامح**، ترجمة هنريت عبودي (دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩).

(١٦) انظر: مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان (بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، ٢٠٠٥).

(١٧) انظر: جان جاك روسو، **نظرية العقد الاجتماعي**، ترجمة حسن سعفان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥).

وأخلاقية، حتى وإن وجدت بعض الممارسات من بعض الاتجاهات المتعصّبة والمتطرّفة ذات النزعات العنصرية والفاشية، في حين أننا لا نزال حتى الآن بعيدين عن قيم التسامح ومبادئه[18].

واستناداً إلى بعض الاتجاهات المتطرفة في الغرب نفسه صاغ صموئيل هنتنغتون فكرته حول صدام الحضارات وذلك انطلاقاً من قراءة مخطوءة للعلاقات بين الدول والشعوب بقوله: إن غياب العدو الشيوعي لا يعني زوال التهديد بالنسبة إلى الولايات المتحدة والغرب ولكي تحتفظ واشنطن بزعامة العالم وجب عليها البقاء على أهبة الاستعداد كقوة ضاربة للدفاع عن حضارة الغرب... لأن الصراع هو «صدام حضارات وليس نهاية التاريخ فحسب»، والمشكلة فكرية ـ ثقافية، مع الحضارات الأخرى، ولا سيما مع الإسلام والحضارة العربية ـ الإسلامية، وخصوصاً أن الإسلام قادر على التعبئة من الغرب إلى الباكستان، حيث تدمغ الحضارة العربية ـ الإسلامية بقضها وقضيضها بالتطرف والظلامية والأصولية.

وقبل هنتنغتون كان فرانسيس فوكوياما قد توجه إلى الحديث عن **نهاية التاريخ**، واضعاً الصراع على المستوى العالمي بين الأمم ما قبل التاريخية وبين العالم المتحضر «ما بعد التاريخي» عالم الصناعة والتقدم، حيث فازت الليبرالية على المستوى السياسي والاقتصادي، بانهيار أوروبا الشرقية وأنظمتها الاشتراكية. ويعتقد فوكوياما أن عالم ما بعد التاريخ هو الذي يحقق العدالة والإنسانية بفضل قوته الصناعية وتقدّمه، وما على الآخرين إلّا الانصياع والتسليم[19].

للأسف الشديد لا يزال المسلمون، ولا سيما المؤدلجون أو الإسلامويون أو المتأسلمون، غير متصالحين مع تاريخهم، الإيجابي منه أو السلبي، فهم يريدونه كما يروقهم اليوم، ولا سيّما بعض رجال الدين، بما يعني توظيفه لمصالحهم الآنية، التي هي في الغالب مصالح إقصائية وتسلّطية، وخصوصاً عدم الاعتراف بالآخر، فما هو

---

(١٨) قارن بـ: عبد الرحيم خالص، «أي معنى لفكرة التسامح في المتخيّل الجماعي للأفراد في «الغرب» و«الإسلام»؟،» **مجلة الغدير** (بيروت) (٦ آذار/ مارس ٢٠١١)، ومحمد مالكي، «مفهوم التآخر التاريخي في المنظومة المعرفية،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ١٨ (ربيع ٢٠٠٨)، وحسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

(١٩) انظر: صموئيل هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٣٧٠ وما بعدها. انظر أيضاً: Francis Fukuyama: «The End of History,» *National Interest* (Summer 1989), and *End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

إيجابي من فقه التسامح وقيم الإسلام السمحاء يتم أحياناً غضّ النظر عنها، وهو الجانب المشرّف من التاريخ الإسلامي المنسجم مع روح القرآن والسنّة النبوية، ولا سيّما القيم ذات البعد الشمولي الكوني، متجاوزة على زمانها ومكانها[٢٠].

ثانياً: في مرجعية إعلان مبادئ التسامح!

عندما أعلنت منظمة اليونسكو في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥ اليوم العالمي للتسامح (الدورة ٢٨)، فهي استندت إلى ١٤ إعلاناً وعهداً دولياً واتفاقية دولية، وفي مقدمها: ميثاق الأمم المتحدة والعهدان الدوليان، الأول العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والثاني العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الصادران عام ١٩٦٦ عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ودخلا حيّز التنفيذ عام ١٩٧٦.

واستند إعلان التسامح كذلك إلى الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أوجه التمييز العنصري، والاتفاقية الخاصة بمنع إبادة الجنس البشري، واتفاقية حقوق الطفل، واتفاقية حقوق اللاجئين عام ١٩٥١ وملحقيها لعام ١٩٦٧، واتفاقية القضاء على جميع أوجه التمييز ضد المرأة، واتفاقية منع التعذيب، والإعلان الخاص بالقضاء على جميع أوجه التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، وإعلان حقوق الأقليات لعام ١٩٩٢.

وما زاد في تعزيز مرجعية إعلان التسامح هو استنادها إلى عدد من التقارير الدولية، إضافة إلى عدد من الإعلانات الدولية النافذة، وخصوصاً المستندة إلى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وما وصل إليه القانون الدولي من تطور، وخصوصاً من اتفاقات شارعة، أي منشئة لقواعد قانونية جديدة أو مثبتة لها، مثل: إعلان وبرنامج فيينا الصادران عن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان (١٩٩٣)، وإعلان وخطة كوبنهاغن للتنمية الاجتماعية ١٩٩٥، وإعلان اليونسكو في شأن العنصرية والتمييز العنصري، واتفاقية اليونسكو وتوصياتها في خصوص مناهضة التمييز في مجال التربية، إضافة إلى أهداف العقد الثالث لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري، الذي انعقد لاحقاً في جنوب أفريقيا (مؤتمر ديربن) ضد العنصرية عام ٢٠٠١، وكان عنواناً بارزاً من عناوينه إدانة الممارسات الإسرائيلية العدوانية، بوصفها ممارسات عنصرية، والعقد العالمي

---

(٢٠) انظر: عبد الحسين شعبان، «التجديد والاجتهاد في النص الديني،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بتاريخ ٦ ـ ٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١.

لنشر ثقافة حقوق الإنسان، والعقد العالمي لنصرة سكان البلاد الأصليين الذي توّج لاحقاً عام ٢٠٠٧ بإعلان حقوق الشعوب الأصلية على المستوى العالمي وغيرها.

ولعلّ تلك المرجعيات تمثّل سقفاً أعلى في ما يتعلق بقيم التسامح ومبادئه على المستوى العالمي، ويفترض أن تنظم العلاقات الدولية على أساسه، وبالطبع أن يتم تقنين العلاقة بين الفرد والدولة وبين الأفراد في ما بينهم وبين الجماعات وفقاً لذلك، وقد أكد إعلان مبادئ التسامح الصادر عن اليونسكو، ضرورة إدراج تلك المبادئ في الدساتير والتشريعات، والعمل على التقيّد بها أفراداً وجماعات ودولاً، الأمر الذي يقود إلى حماية مبادئ وقيم التسامح على المستوى النظري والعملي.

وإذا كانت بيئة مضادة للتسامح لا تزال خصبة على المستوى العالمي، ومن مظاهرها العنف والإرهاب وكراهية الأجانب والنزعات الاستعلائية العنصرية العدوانية، ومعاداة السامية، والتهميش والإقصاء والتمييز ضد الهوّيات الفرعية، الوطنية والدينية والإثنية واللغوية والسلالية واللاجئين والعمال المهاجرين، والفئات الضعيفة في المجتمع، والتجاوز على حرّية التعبير، فإن ذلك يحتاج إلى جهود كبرى في كل بلد ومجتمع وعلى المستوى العالمي لبذر فكرة التسامح ورعايتها وتأمين ازدهارها قانونياً، ناهيكم باحترامها أخلاقياً واجتماعياً، وإقرار العمل بموجبها ثقافياً باحترام التنوّع والتعددية.

ثالثاً: حقيقة التسامح

مقاربة للسؤال الذي تطرحه الورقة «في الحاجة إلى التسامح»، كيف السبيل لبناء وترسيخ ثقافة التسامح في ظل ما آلت إليه أوضاعنا من عنف وإرهاب، ولا سيّما بانتشار التعصّب والتطرّف، ولعلّ الأمر يتطلب توافر ظروف موضوعية وذاتية لنشر وتعزيز ثقافة التسامح؛ وهذه تحتاج إلى:

١ ـ **بيئة سلمية ولاعنفية** مناسبة ينمو فيها ويترعرع ويزدهر الاعتراف بالآخر، وحقه في العيش بسلام ومن دون خوف، وضمان حقوقه كاملة على أساس المساواة والمشترك الإنساني. وهذه البيئة تتطلب رافعات أساسية للتسامح أهمها:

أ ـ **وجود قوانين وأنظمة** (تشريعية) تعتمد مبادئ المواطنة الكاملة والمساواة التامة والحق في الاختلاف وإقرار التنوّع والتعددية.

ب ـ **وجود قضاء مستقل ونزيه** لتطبيق القانون وحماية الحقوق والحريات. ولعل البيئة القضائية السليمة ستؤدي دوراً إيجابياً في الإقرار بحق الاختلاف والمساواة وإحقاق الحقوق.

ج ـ **وضع مناهج تربوية وتعليمية** تقوم على المساواة وعدم التمييز، لكون التعليم والتربية من أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح؛ ولعل الخطوة الأولى على هذه الطريق هي تعليم الناس حقوقهم وحرياتهم التي يتشاركون فيها وتأكيد عزمهم على حمايتها[٢١].

د ـ **توفير بيئة إعلامية** تتيح حرّية التعبير ونشر قيم التسامح والتعايش وعدم التمييز؛ فالإعلام سلاح ذو حدّين، فهو يمكن أن يكون عاملاً مساعداً على نشر قيم التسامح ومبادئه أو أن يروِّج لضدها، بما يغذي عوامل الكراهية والأحقاد وتبرير العنف والإرهاب.

هـ ـ **خلق بيئة اجتماعية ومجتمعية** من خلال منظمات مستقلة للمجتمع المدني تساهم في تعزيز التعايش والمشترك الإنساني وتقوم برصد ورقابة الممارسات غير المتسامحة حكومياً ومجتمعياً، وتكون شريكاً برسم السياسات العامة.

٢ ـ **التوصل إلى فهم مشترك لفكرة التسامح**، وهذا يقوم على تنزيه مبادئ التسامح عن الفكرة الساذجة حول تعارضها مع مبادئ «العدالة»، وتصويرها وكأنها تعني غضّ الطرف عن الارتكابات والانتهاكات لحقوق الإنسان، مثل ممارسة التعذيب أو الاغتصاب أو القتل الجماعي، أو غير ذلك من الجرائم التي لا تسقط بالتقادم.

٣ ـ **الاعتراف بحقوق الغير ومعاناة الفئات المستضعفة**، وهذا يعني إنصاف الأفراد والجماعات التي تعرّضت حقوقها للانتهاك، وذلك بعيداً من الاعتبارات المصلحية والنفعية السياسية والشخصية، من خلال الإقرار بمعاناة فئات وشعوب وأمم وأديان وطوائف وجماعات مستضعفة، تعرّضت بسبب اللاتسامح وهضم الحقوق لمآسٍ كبيرة، لحقت بها من جرّاء حروب وأعمال إبادة وقمع واستباحات باسم القومية أحياناً أو باسم الدين، أو باسم الطائفة أو المذهب أو مصالح الكادحين، أو غير ذلك من المزاعم الأيديولوجية. وإذا كان ذلك على المستوى الداخلي، فإن معاناة شعوب المنطقة من

---

(٢١) انظر: «إعلان مبادئ بشأن التسامح».

الاستباحات والاحتلال والكولونيالية على المستوى الخارجي، كانت سبباً في الكثير من الويلات والمآسي التي حلّت بالمنطقة وشعوبها والتي أدّت إلى تعطيل التنمية والتقدم.

وإذا لم يرد ذكر التسامح لفظاً في القرآن الكريم، إلّا أن ما يفيد به أو ما يقاربه أو يدّل على معناه قد جاء حين تمت الدعوة إلى: التقوى والتشاور والتآزر والتواصي والتراحم والتعارف والعفو والصفح والمغفرة وعدم الإكراه، وكلّها من صفات «التسامح»، التي تؤكد حق الاختلاف بين البشر و«**الاختلاف آيات بيّنات**». ويشير ابن منظور في **لسان العرب** إلى التسامح والتساهل بوصفهما مترادفين؛ ويقول الفيرزوأبادي في **القاموس المحيط**: المساهلة كالمسامحة، وتسامحوا وتساهلوا، وتساهل أي: تسامح، وساهله أي ياسره. ولعل من استخدم مصطلح التسامح أول مرّة بمعنى «التساهل» هو فرح أنطون عام ١٩٠٢[٢٢].

وإذا كنّا نتحدث عن حال التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، فتجدر الإشارة إلى أن المسيحية كانت قد سبقت الإسلام بقرون للتبشير بقيم التسامح، وفي التاريخ الحديث شكّلت خلفية لحركة التنوير، وقد وظّفها فولتير على نحو سليم في إبراز نزعتها الإنسانية المتميّزة، حيث اقترنت فكرة التسامح باسمه، وهو يعدّ «الأب الروحي» لها، وكان يبّشر بضرورة تحمّل الإنسان للإنسان الآخر، فكلّنا بشرٌ ضعفاء ومعرضون للخطأ، وعلينا أن يأخذ بعضنا البعض الآخر بالتسامح.

وهنا حريٌ بنا أن نستذكر ألمهاتما غاندي الذي عبّر عن فكرة التسامح في رسالة من السجن بالقول: لا أحبّ التسامح، ولكني لا أجد أفضل منه للتعبير عمّا أقصده. وهي الفكرة التي آمن بها نيلسون مانديلا بعد سجنه لمدة ٢٧ عاماً، وهو ما عبّر عنه المطران جورج خضر في تقديمه لكتابنا **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي** بالقول: لست هنا مبرئاً ساحة الغرب وأعرف كل البؤس الذي أحلّه ليس بالإسلام فقط ولكن بالكنيسة الشرقية أيضاً؛ ولكن أن تردّ «العدوانية» بهجوم معاكس (أي بعدوانية معاكسة)، فذلك يضعف موقعك، ولعلّ ذلك كما نعتقد ليس هو الحل الأمثل[٢٣].

---

(٢٢) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، نسقه وعلّق عليه ووضع فهارسه علي شيري، ١٨ مج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨)، مج ٦. قارن بـ: أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، وفرح أنطون، «إعلان حقوق الإنسان والمواطن،» **مجلة الجامعة**، السنة ٣، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠١) (ترجمة) **مجلة رواق عربي** (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، السنة ١، العدد ٤ (١٩٩٦).

(٢٣) انظر: مقدمة جورج خضر، في: عبد الحسين شعبان، **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة**، تقديم جورج خضر (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٥).

لم يكتفِ غاندي بالحديث عن اللاعنف، بل أظهر كيف أن المقاومة السلمية يمكنها أن تواجه وتتحدى من خلال سلاح المقاومة والإضراب عن الطعام والاحتجاج والاعتصام والتسامح.

لقد أدرك غاندي أن منهجه القائم على اللاعنف حظي بقبول واسع، وكان يردد أن ذلك خيار شعبي «فإذا انطلق شعبي فيجب أن ألحق بركبه لأنني زعيمه»[٢٤].

وكان إعلان اليونسكو قد جاء بعد حين ليؤكد أنه «من دون التسامح لا يمكن أن يكون هناك سلام، ومن دون سلام لا يمكن أن تكون هناك تنمية وديمقراطية».

لذلك احتاج مفهوم التسامح إلى «تبيئة» وتأصيل تاريخيين بهدف جعله راهنياً وقائماً ومستمراً، بالعودة إلى حلف الفضول ودستور المدينة وصلح الحديبية والعهدة العمرية ووثيقة فتح القسطنطينية، إضافة إلى القرآن والسنّة النبوية، كدليل ومرشد لفقه التسامح، بما فيه تأشير جوانب اللاتسامح في تاريخنا، وخصوصاً التي اتسمت بالتطرف والتعصب والغلو والعنف والإقصاء والاستئصال.

ولعلّي هنا أستذكر قيم التسامح في الإسلام التي كانت الأكثر إشراقاً خلال الدعوة المحمدية، ولا سيّما بتأكيد احترام الحقوق والإقرار بالتنوّع والتعددية وحق الاختلاف، سواءٌ على الصعيد النظري أو على الصعيد العملي. ولعلّ مقولة النبي محمد (ﷺ) عندما فتح مكة كانت دلالاتها كبيرة جداً في تهيئة أجواء التسامح عندما خاطب الأسرى قائلاً : «اذهبوا فأنتم الطلقاء» تمهيداً لإصدار عفو عام، كان إعلانه قد جاء على لسان الرسول بقوله: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

ليس هذا وحسب، بل عندما أبقى على حلف الفضول الذي تعاهد فيه فضلاء مكة بأن لا يدعوا مظلوماً من أهلها أو من دخلها (وباللغة المعاصرة فالمقصود هو أي مواطن أو أجنبي) إلّا ونصروه على ظالمه وأعادوا الحق إليه، فضلاً عن دستور المدينة وفي ما بعد صلح الحديبية وما انتهجه الخلفاء الراشدون خلال فترة حكمهم التي دامت نحو ٤٠ عاماً[٢٥].

---

(٢٤) قارن بـ: جين شارب، **المقاومة اللاعنفية: دراسات في النضال بوسائل اللاعنف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٢٥) انظر: شعبان، المصدر نفسه.

لكن تلك الأجواء المفعمة بالتسامح هي الأخرى لم تمنع أعداء التسامح من العمل ضد فكرة التسامح مستغلين الأوضاع التي وفّرتها سياسة التسامح للإجهاز على الخلفاء الراشدين أنفسهم، حيث ذهب ثلاثة منهم: وهم عمر وعثمان وعلي، ضحية الغدر والخديعة، ناهيكم باندلاع فتن وحروب ومعارك داخلية، أضعفت من عرى التسامح ولحمة المنتسبين إلى الإسلام المتسامح.

لم تكن إذاً أجواء التسامح التي دعا إليها وقادها زعماء تاريخيون لتحقيق قيم العدالة وتأمين الحقوق، كافية لردع اللامتسامحين، الذين كانت تستفزهم مثل تلك الأوضاع، فيستغلون الأجواء المتسامحة لتحقيق مآربهم لمعاكسة قيم التسامح وإعلاء شأن الاستئصال والإلغاء والتهميش، والتشبث بالتعصب والتطرف والغلو، بادعاء امتلاك الحقيقة والأفضليات على الغير.

رابعاً: ثقافة التسامح والواقع العربي

بقراءة الوضع العربي الراهن يمكن استخلاص خطّ التوجّه الفكري السائد للنخب الفكرية والسياسية والدينية والاجتماعية العربية من خلال رصد خمسة مواقف أو اتجاهات فكرية من مسألة التسامح، وإن كانت الحدود بينها ليست نهائية أو حاسمة، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: الإنكاري الذي يرفض كل حديث عن التسامح على النطاق الديني أو المذهبي أو الفكري أو السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي، الداخلي أو الخارجي (الدولي)، بحجة امتلاكه للحقيقة والأفضليات، فما الداعي إلى التسامح مع الآخر، الذي سيكون بالضرورة على ضلال؛ فالمختلف، الآخر، سيمثّل النقيض، وعلى المستوى العالمي، فهو يمثل الكفر والاستكبار[٢٦]، ولعل هذا الاتجاه أقرب إلى الاتجاهات الأيديولوجية الشمولية التي كانت سائدة أيام الحرب الباردة.

الاتجاه الثاني: الانعزالي، الذي يشترك مع المفهوم الأول الإنكاري، بزعم عدم وجود قضية خارج نطاق ما يؤمن به أو يتبنّاه من أفكار ومعتقدات، فيها بحسب وجهة النظر هذه، الإجابة الشافية والوافية عن كل شيء وفي كل زمان ومكان، وخصوصاً إذا اتّخذ من الشريعة الإسلامية عنواناً لأطروحاته، لأن التسامح وفقاً لهذا التوجّه، وبحسب

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١.

مصباح يزدي، أحد أبرز منظّري التيار اليميني المحافظ في إيران، يعني التسيّب وانعدام الغيرة، وهو من الأساليب التخريبية ضد الإسلام، وسيقود إلى التحلل والاختراق الذي يريده العدو[27]، فالإسلام يمثل الريادة والأفضلية والتميّز على جميع القوانين الوضعية، سواءٌ الخاصة بالتسامح أو غيره.

ولعلّ هذا الاتجاه «الريادي» الذي يقوم على تضخيم الذات، والانعزالي في الآن نفسه، لا يأخذ التطوّر الحضاري الكوني والتراكم الثقافي الدولي الذي حصل في ميدان الفكر السياسي والقانوني والدستوري في الحسبان، ولا سيّما تطوّر شكل الدولة الحديثة واتّساع قاعدة المشاركة، والقبول بالآخر، وتعمّق التداول السلمي للسلطة كنظام وحقوق وحريات، إضافة إلى كونها مفاهيم وفلسفات. ويعارض الشيخ راشد الغنوشي هذا التوجه، حيث يعدّ التشدد وفكر التكفير واحتكار الإسلام ومزاعم البعض النطق باسمه، بأنها أخطر علينا من الصهيونية والغرب والحكّام المستبدين، ولعلّ مثل هذه الأفكار يلتقي عليها بعض دعاة الفكر الوسطي التوافقي مثل طارق البشري وفتحي عثمان وفهمي هويدي ومحمد حسين فضل الله وغيرهم[28].

إن محاولة إرجاع كلّ شيء إلى الماضي، واعتبار ذلك مجرد «بضاعتنا ردّت إلينا» ليس سوى محاولة إسقاط الرغبات على الواقع بطريقة إرادوية، من دون النظر إليه أو التعامل معه تراكماً وتطوراً وتغييراً في الميادين المختلفة.

الاتجاه الثالث الذي نسمّيه الاتجاه التغريبي، فهو يؤيد فكرة التسامح ويحاول تعميمها على كل شيء، لكنه يدعو إلى قطع الصلة بالتراث والتاريخ، وعدّ التسامح قيمة حداثية لا علاقة لها بالإسلام، بل يضع في حسبانه كون التسامح نقيضاً للإسلام الذي يحضّ على «العنف» و«الإرهاب»، وفق فهم خاطئ ورد فعل لبعض الاتجاهات الإسلاموية أو الإسلامية وموقفها من الحداثة، من دون تمييز بين الإسلام وبين بعض الاتجاهات السياسية.

إن الاتجاه التغريبي هو الوجه الآخر للاتجاه الإنكاري، فهو يعدّ التراث والبحث فيه مجرد محاولة عقيمة، وعلى العرب والمسلمين إنْ أرادوا السير في سلّم التطور

---

(27) انظر: مصباح محمد تقي اليزدي: **الأسئلة والأجوبة** (قم: مؤسسة الإمام الخميني للأبحاث والتعليم، 1999)، ج 3، و**المجتمع والتاريخ** (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1999).

(28) انظر: راشد الغنوشي، «نحو مزيد من الحوار،» في: **الشرعية السياسية في الإسلام: مصادرها وضوابطها**، إعداد وتحرير عزّام التميمي (لندن: ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، 1997 - 1998).

الإقرار كلّياً بالمفاهيم الحداثية للتسامح من دون زيادة أو نقصان، بدلاً من الاستغراق في الماضي، لأن الانقطاع هو السيرورة التاريخية، وهو ما يقرّبنا من العولمة وقوانينها، ولعل بعض دعاة هذا الاتجاه هم أقرب إلى قوى الاستسلام والخنوع، بما فيها ما يتعلق بالحقوق الفلسطينية والعربية.

الاتجاه الرابع: وهو الاتجاه **التوفيقي**، وهو تعبير عن تيار إصلاحي (توافقي) يتقبّل بعض أفكار التسامح بانتقائية، بهدف مواكبة التطور الدولي، لكنه يظلّ مشدوداً للفكر التقليدي السائد، وإنْ كان يسعى إلى التواصل مع الآخر بحذر شديد، وربما بريبة أيضاً. وبوجه عام هذا التيار محافظ، وهو منزلة بين المنزلتين إذا جاز التعبير. ولعل الباحث يستطيع أن يتفهم حجم الضغوط التي يعانيها هذا التوجه ومحاولاته السير في طريق مملوء بالألغام، سواء من جهة القوى التقليدية أو من جهة القوى التغريبية.

وقد مثّل فوز السيد محمد خاتمي في الانتخابات الإيرانية، في ٢٣ أيار/ مايو ١٩٩٦ نصراً حقيقياً للاتجاه الإصلاحي الانفتاحي وهزيمة للتيار الإنكاري التقليدي، حيث أعلن وزير الثقافة آنذاك عطاء الله مهاجراني أنه «يؤمن بالتسامح والتساهل الثقافي من زاوية الشريعة السمحة السهلة»[٢٩]، وهو الاتجاه الذي حاولت حكومة خاتمي أن تتبناه، لكن خط التطور التدريجي قد انقطع بصعود التيار المتشدد.

الاتجاه الخامس: **الواقعي الحضاري**، وهو تعبير عن التيار المؤيد للتسامح الذي يختلف عن الاتجاهين الإنكاري والتغريبي، ويتعامل بروح انفتاحية أكثر مع قواعد التسامح وقيمه على المستوى الكوني، انطلاقاً مع اعتبار قيمي يتجاوز التيار التوفيقي، ويمثل في الوقت نفسه تفاعلاً وتواصلاً حضارياً إنسانياً بين الثقافة العربية ـ الإسلامية، وبين الثقافة العالمية، حيث ينظر إلى التسامح بوصفه قيمة عليا، ولا سيّما بربطه بحقوق الإنسان، من دون التعامل معه على نحو مبتذل في ما يتعلق بالصراع العربي ـ الإسرائيلي والتنكّر لحقوق الشعب العربي الفلسطيني، فالتسامح لا يعني التهاون إزاء حقوق الإنسان أو قيم العدالة أو تبريرها تحت أي حجة أو ذريعة.

---

(٢٩) انظر: سيد عطاء الله مهاجراني، **التسامح والعنف في الإسلام**، مقدمة محمد صادق الحسيني؛ ترجمة سالم كريم (بيروت: دار رياض نجيب الريّس، ٢٠٠١)، علماً بأن السيد مهاجراني اضطّر إلى تقديم استقالته من حكومة خاتمي في العام ٢٠٠٠.

خامساً: فرضيات التسامح

لا بدّ من الإقرار بأن الوضع الذي نعيشه في العالم العربي والإسلامي، يعدّ من أكثر الأوضاع قسوة على الصعيد العالمي إزاء قضايا التسامح واحترام حقوق الإنسان. وقد كشفت تقارير التنمية البشرية التي صدرت عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي للعقد الماضي، الهوّة السحيقة للوطن العربي. ويمكن أن نضيف للعالم الإسلامي في ما يتعلق بشحّ الحرّيات المدنية والسياسية والقهر السياسي والنقص الفادح في المعرفة والتخلف المريع في ميدان العلوم والتكنولوجيا، والموقف من قضايا تحرر المرأة ومعالجة «مسألة الأقليات ـ التنوّع الثقافي» وحقوق الإنسان بوجه عام.

الفرضية الأولى: **نسبيّة المعرفة**، وهذه تتعلق بالإقرار **بفكرة الخطأ والصواب**، أي احتمال الخطأ والصواب للطرفين، وقد يكون كلاهما خطأ، فهناك رأي ثالث قد يكون هو الصواب. لهذا فإن قبول مبدأ التسامح هو الإقرار بمبدأ نسبية المعرفة الذي أخذ فيه سقراط وطوّره فولتير؛ ومثل هذا الأمر ذهب إليه الإمام الشافعي والإمام جعفر الصادق والإمام أبو حنيفة وعدد من الفقهاء المسلمين؛ ومثل هذا الإقرار، يقود إلى تهيئة تربة خصبة تساعد على قبول مبادئ التسامح وفي ذلك خطوة مهمة وأساسية، بل لا غنى عنها، وخصوصاً أنّ على المسلمين أن يستذكروا دوماً ما قاله الفاروق عمر (رضي الله عنه): رحم الله امرأً أهدى إليّ عيوبي! ولعلّ في ذلك اعترافاً بالخطأ المحتمل، وكما قالت العرب، فالاعتراف بالخطأ فضيلة، فما بالك إذا اعترف كل منّا بخطئه، فسيكون ذلك نوعاً من «الاعتذار» وخطوة محورية للتسامح.

إن الإقرار بنسبية المعرفة واحتمالات الخطأ والصواب يعني قبول الجدل والحوار وصولاً إلى العقلانية التي ستكون مسألة ملحّة وضرورية لبلوغ غاية التسامح، أي أن النقاش والحوار لتصحيح الأخطاء بغية الوصول إلى ما هو صحيح، أو ما هو حقيقي، إنما ينصب البحث فيه حول إمكان التعايش والتسامح، وذلك من دون أن يعني ذلك عدم تحديد الحقوق. ولكن المهم هو الاعتراف بالحق من خلال التمسّك به والدفاع عنه.

الفرضية الثانية: **فكرة عدم العصمة من الخطأ**، وخصوصاً إذا ما افترضنا احتمالات الخطأ والصواب، فحتى العلماء والمفكرون يخطئون كذلك، بل يكونون قد أخطأوا أكثر من مرّة في القضايا العلمية والعملية وفي التجارب الحقلية أو في مستوى الأخلاق أيضاً. يقول سقراط: كن حكيماً واعرف نفسك، اعرف أنك لا تعرف!

إن الإقرار بمبدأ عدم العصمة من الخطأ يجعل في إمكاننا الاعتراف بأخطائنا، وبالتالي إذا اعترف كل واحد منا بأخطائه، يسهل علينا الوصول إلى الحلول الوسطى، عبر محطة التسامح، وفقاً لقاعدة مرجعية للحقوق والحريات.

الفرضية الثالثة: البحث عن الحقيقة والاعتراف بمقاربتها، عن طريق النقاش والحوار، لإنضاج وتطوير الأفكار وصولاً إليها، ولعلّ أكبر نقاش تاريخي كان بين أنشتاين وبوهر أكبر عالمي فيزياء في العالم، وبين ماركس وأنجلز أكبر مفكّري الفلسفة الاشتراكية، حيث شهد مناظرات وحوارات، من شأنها جعل الإرادة والأفكار والاستنتاجات أكثر وضوحاً. إن عدم ادّعاء امتلاك الحقيقة والنقاش والجدل حول سبل الوصول إليها يقود إلى التسامح، بل إنها خطوة لا يمكن تجاهلها وصولاً إلى الحقيقة.

الفرضية الرابعة: قبول التعدّدية، ذلك بأن التسامح يعني احترام التنوّع الثقافي وأوجه التعبير عن الصفات الإنسانية. ولهذا يفترض التسامح المعرفة بالآخر والانفتاح عليه، والاتصال به، والحرية في التعامل والتعايش معه. وهذا يعني قبول التعددية والتنوّع.

الفرضية الخامسة: قبول الاختلاف، حيث يفترض التسامح الإقرار بالاختلاف بين البشر بطباعهم ومظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، ولهذا يقتضي قبول الحق في العيش بسلام معهم والاعتراف بحقوقهم.

الفرضية السادسة: قبول حقوق الآخرين، ذلك بأن التسامح يفترض اتخاذ موقف إيجابي من الآخرين، بل من حقوقهم، وخصوصاً التمتع بحقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، وهذا لا يعني التنازل على حساب «الأنا» أو «النحن» المساوم عليها، بل هو اعتراف بحق «الآخر»، الـ «هم»!

الفرضية السابعة: ضمان العدل، إن التسامح على مستوى الدولة يعني ضمان العدل وعدم التمييز في التشريع وفي إنفاذ القانون، والإجراءات القضائية والإدارية، وإتاحة الفرص للجميع من دون تهميش أو استصغار.

الفرضية الثامنة: إقرار مبادئ المساواة، إن التسامح ضروري على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع، وإن الأفراد متساوون في الكرامة والحقوق، وعليهم أن يساعد بعضهم البعض الآخر من خلال التعايش والاعتراف بحق الاختلاف والمساواة.

الفرضية التاسعة: إقرار التسامح من خلال التعليم، فالتعليم هو الوسيلة الناجعة لمنع اللاتسامح، وخصوصاً تعليم الناس والمجتمع والأفراد الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها. ولعل المدرسة والتربية من الطفولة يمكن أن تساهم في خلق بيئة مستعدة لقبول التسامح والاختلاف. ويمكن الكنيسة والجامع والمؤسسات الدينية الأخرى أن تساهم في إصلاح الأوضاع ووضع مستلزمات التطور الطويل والبعيد المدى للإقرار بالتسامح.

يتخذ مبدأ التسامح منابع متعددة، دينية وسياسية وقانونية وعرقية وأخلاقية واجتماعية وفكرية وفلسفية، لكنه يواجه عقبات اللاتسامح بسبب التعصّب الذي يتخذ أحياناً منحى حروب أو عدوان أو أعمال إبادة أو انتقام أو تحريم آراء أو تجريم وجهات نظر أو تكفير فكر، بل إنه يمتد إلى الحياة الشخصية ليقف حائلاً أمام الشريك والزوج والأهل!

هل أعدنا النظر؟ وهل أحكمنا العقل؟ وإذا كان دعاة التسامح قليلين أو هكذا توحي عوامل الكبح، لأنه الطريق الأصعب، وخصوصاً في ظل سيادة نمط الواحدية والإطلاقية وادعاء امتلاك الحقيقة، فإن الأمر يتطلب أيضاً رياضة نفسية وروحية، كمعيار أخلاقي، مثلما يتطلب قوانين ومؤسسات ضامنة وراعية.

إن استهلام النماذج المتقدمة على المستوى الروحي والأخلاقي، وكذلك الضرورات العملية تجعل فريق اللاتسامح ينحسر تدريجاً، وخصوصاً من خلال التطور والتراكم وهكذا يمكننا أن نردد: «فلا تستوحشوا طريق الحق لقلّة سالكيه» كما يقول الإمام علي بن أبي طالب.

المناقشات

١ ـ يوسف الصواني

أشكر السادة المحاضرين الأستاذ علي أومليل على هذا العرض الغني الذي بقدر ما كان موفقاً في تتبع هذه المسألة بقدر ما أعتقد أنه قام بموضوعتها في السياقات العربية العامة أو على المستويات القطرية؛ والأستاذ رضوان السيد الذي خصَّنا بما جاوز التلميحات عن المسألة المتعلقة بصلة التسامح بما يجري اليوم وبخاصةٍ في ما يتعلق بإعادة صياغة التفكير والعمل تجاه كل ما يتصل بالدين والدولة وبالفرد والمجتمع وما ينطوي عليه ذلك من إشكالات؛ والأستاذ عبد الحسين شعبان على هذه الإحاطة وبخاصة ما تفضل به من موضعة للمسألة على مستوى الفكر العربي الإسلامي وصولاً إلى ما يمكن وصفه بمكونات التسامح. نبدأ الآن جولة من المناقشات والتعقيبات.

٢ ـ نصري الصايغ

«الحاجة إلى التسامح» هي ما تثيره الأوراق المقدمة في هذه الحلقة النقاشية. أشارت أوراق الباحثين إلى مسار التسامح من الحقل الديني إلى حقول التعدد الثقافي (علي أومليل) ورأت أن هذه الحاجة تتطلّب تغيير الوعي بالدين (رضوان السيد) وأبرزت ضرورة التعامل مع التسامح من ظل بيئة ثقافية قانونية تمثّل شرطاً ملحّاً لتعميم ثقافة التسامح.

أوراق غنية بالأفكار والتحليلات والرؤى. غير أنها تثير أسئلة كثيرة في ما يخص ثقافة اللاتسامح التي تسود مجتمعاتنا العربية. وأول الأسئلة ما يلي: إذا كانت

المجتمعات الأوروبية صرفت ثلاثمئة عام لبلوغ مرحلة «سيادة التسامح»، فهل نحتاج مثلها إلى هذه الحقبة المديدة، علماً أننا عرفنا قرنا من التراجع عن مبدأ التسامح، عبر الإمعان في ممارسة اللاتسامح، بعدما تم تخصيب البيئة العربية بعناصر التمييز والنبذ والحقد والكراهية، حتى باتت السيادة التامة لثقافة الفتنة المندلعة في بنيان المشرق العربي خصوصاً.

في مراجعة للأسباب نسأل: هل البيئة العربية هي بيئة تسامح أم بيئة نبذ وإقصاء وتمييز؟ هل يعود ذلك إلى العامل الديني في نصوصه ومتونه أم إلى الفكر الديني في تعدد اجتهاداته وتنوّع تأويلاته وقصور مراميه مع التأكيد أنني أرفض الاستثناء الديني والقصور الحضاري والتخلف الوراثي، فهذه مقولات عنصرية استعلائية ومن نتاج «المركزية الثقافية الغربية، في وجهها الاستعماري».

ثمة سؤال آخر عن الدور الذي أدته التيارات الدينية العقدية والسياسية، في تأصيل اللاتسامح، وتفضيل التميز على مبدأ المساواة بين «المواطنين» (وهي لفظة لا ترد في أدبيات الحركات الإسلامية، إلا نادراً، وعند الضرورة الآنية). وثمة أيضاً حاجة إلى مساءلة الحداثة وتطبيقاتها السياسية، في الحركات والأحزاب، التي أشاعت فكراً نهضوياً ثم حذفته باستبدادها وعنفها وقمعها، عندما بلغت السلطة، فتسلطت عبر ممارسة الإلغاء.

ثلاثمئة عام احتاجت أوروبا إليها، كما ورد في ورقة علي أومليل، كانت ضرورية، لأن مبدأ التسامح لم يكن معروفاً عندهم من قبل. لأسباب تخص علاقتهم بالكثلكة المبرمة والبروتستانتية المستحدثة. كان مخاض فكر التسامح صعباً وبطيئاً. أما اليوم، فإن مبدأ التسامح مشاع ومعروف ومدرك ومعمّم، فهماً وثقافة وتيارات. الفضائيات والمعاهد والجامعات وشبكات التواصل الاجتماعي، تضجّ بهذه المقولة... إذاً المسألة ليست مسألة تعرُّف إلى التسامح. إنه معروف، ولكنه غير مرغوب فيه لدى شرائح مختلفة، ترى فيه «خروجاً» عن الصراط الفقهي السليم.

الفكر الديني ليس بريئاً، فهل الممارسة السياسية كانت مراعية لمبدأ التسامح؟

ألا تتحمل أنظمة الحكم الاستبدادية، العقدية والعسكرية معاً، مسؤولية قتل الفكر أساساً، بما يحمله من قيم ومبادئ، بعضها مؤصل في ثقافتنا، وبعضها تأصل في عصر النهضة. إن أنظمة الاستبداد جرفت العقل والإحساس والشعور الإنساني. استبدلته برعايا يطيعون، وبـ«مواطنة النعاج». فلما انفجر الاستبداد، خرجت الشياطين كلها مع

الملائكة... وما نشهده هو صراع أهل القاع. الأنظمة الاستبدادية أفرغت المجتمع من قضاياه، وباتت هي بلا قضية، كل همها، إدارة البلاد والعباد، وفق مسارات أمنية صارمة، والاستبداد، وقتل الفكر والمبادئ والقيم، وتحكّم ثقافة اللجوء وما تيسّر من العيش الذليل.

سيادة الغرب في صناعة المفاهيم، ليست قليلة. «عصر الأنوار» تخطى تخوم أوروبا ووصل إلى كثير من المجتمعات والشعوب. لقد بلغَنا منه الكثيرُ. أخذنا منه ما يتناسب. ولما حانت فرصة التطبيق، بعد زوال السلطنة العثمانية، أطبقت دول الغرب على مجتمعاتنا، وعملت فيها تفتيتاً وتجزيئاً. مشروع الدستور الذي أنتجته قوى سياسية وفكرية، والذي كان مفترضاً أن يكون مرجعية حكم فيصل في دمشق، نص في مداره على قضايا تخص المساواة والحرية والمساءلة والتسامح والمدنية والعلمانية (من دون استعمال هذه المفردة) ما يجعله دستوراً حديثاً، لكن تخلّفت عن مضمونه الدساتير العربية التي أنشئت وأقرّت لاحقاً.

قضى الغرب على التجربة الديمقراطية، وما تحمله من قيم الحرية والمساواة والتسامح. دخل غورو دمشق، ودمر الدولة العربية الأولى، وبدّدها أجزاء وأقام عليها حكماً من بقايا عائلات وعشائر وأعيان مدن وإقطاع ريف. كانت بيئتنا بيئة تسامح. والدليل هو الانتشار الديمغرافي في هذه المجتمعات، والتعدد المذهبي والطائفي والأقوامي. وكان التسامح في حدود المعاش طبيعياً. وانتشار المسيحيين في كل بلاد المشرق إلى جانب المسلمين السنة والشيعة والدروز وسواهم، دليل على أن العيش المتسامح، فرضته طبيعة الانتشار وجدواه واستقراره وإنتاجيته. كان التسامح مبدأ معاشاً، غير مفكر فيه، لعدم الحاجة إليه كفكر. لم ينفرط عقد هذا التعايش إلا بعد تدشين حقبة «المسألة الشرقية»، وتدخل الغرب عبر بعثاته وإرسالياته ونفوذه وطرق التجارة التي يرغب في السيطرة عليها، ومن خلال حمايته أقليات لم تكن بحاجة إليه بل هو الذي احتاج إليها في حركة توسعه، فاستدرجها وانتهزها.

كان مبدأ التسامح سائداً، إلى أن جاء الغرب وفرض على المجتمع منطق الحماية، بحجة تعرّض الأقليات للتميز والعنف. وقد مثّل هذا التدخل ذروة اللاتسامح، في فتنة ١٨٦٠ في سوريا ولبنان. الغرب المتسامح عنده غيرُ متسامح أبداً عندنا ومعنا.

لسنا مرآةً للغرب. كان لنا مرآة، تعكس تنوعنا وحضورنا. جاء الغرب وجرف هذه الحقبة، وساعده على ذلك، نشوء أنظمة استبداد وحركات تكفير دينية...

لا بد من ملاحظة أخيرة. صورة العرب اليوم صورتان: الأولى تفضح اللاتسامح السائد لدى شرائح دينية مذهبية سياسية، والثانية تبشر بالمستقبل. ليس للإسلاميين السيادة على السلطة والمجتمعات؛ تنافسهم في ذلك قوىً مدنيةٌ وعلمانيةٌ وحداثية. مصر لها وجهان، وجه إسلامي وسلفي، ووجه آخر مدني. التسامح قضية من قضاياه. تونس كذلك. إذاً، هناك معركة تخاض، بين ظلاميين وتنويريين. والحرية ضامن لفاعلية الحراك باتجاه تخصيب البيئة بمنسوب التسامح ضد الاستبداد.

٣ ـ أنطوان سيف

أبادر أولاً، وبسرعة، إلى الإشادة بالجهد المبذول لإعداد هذه الأوراق الثلاث، لإحاطتها بموضوع التسامح، وبخاصة في «تاريخيته» من حيث المنشأ في البيئة الأوروبية منذ ثلاثة قرون ونيف، أي بوصفه مفهوماً ينتمي إلى الحداثة بمدلولاته التي تطوّرت بموازاة تطور المجتمعات الغربية، وبروز أفكار جديدة حول الإنسان تمثلت بفلسفة الأنوار، وبنشأة العلوم الإنسانية، تطوراً على إيقاع صراعات فعلية بين الجديد والقديم الموروث، وانتقال المفهوم من الحيز الديني إلى الحيز الحقوقي السياسي الاجتماعي.

كما أشيد بأطروحات المؤلّفين الثلاثة، المتكاملة على تنوّع مواقف أصحابها، في الوقوف مع التسامح ومتطلباته ومرادفاته في مجتمعاتنا العربية الحديثة التي تعاني، كما يقول عنوان الندوة، الحاجة إلى التسامح، أي إلى التجديد والتحديث في الرؤى والمفاهيم الموروثة.

ولكن هذه الأوراق تثير أيضاً أسئلة وتستدعي ملاحظات وتعليقات، أختصرها، لضيق الوقت المخصص للتعقيبات، بما يلي:

١ ـ لا وجود ولا معنى لمفهوم التسامح (كسلوك فردي، أو جماعي ضيّق) إلا في مجتمع غير متسامح، أو دولة غير متسامحة، أي لا مساواة فيها بين كل أفرادها، على مستوى الحقوق العامة والواجبات. هذه البنية المجتمعية السياسية تقوم على تراث يقوم على قسمة الأكثرية القادرة والأقلية (أو الأقليات الدينية، أو المذهبية، أو العرقية...) غير القادرة. الأولى هي التي تتسامح مع الثانية، أي تبيح لها بعض الحقوق وتحجب عنها حقوقاً أخرى. بهذا المعنى قال نيتشه: التسامح هو إهانة للآخر. لهذا السبب اختفت عبارة Tolérance (التي ترجمناها بعبارة التسامح) من الأدبيات السياسية والاجتماعية والأخلاقية في بلدان الغرب بعدما حلت مكانها عبارات وضعية قانونية تقوم على فكرة المواطنة، أو المساواة التامة بين المواطنين في الحقوق العامة المدنية. مَن يسامح مَن؟

الأقدر يسامح الأقل قدرة. ولكن من أين يستمد هذا الأقدر شرعية قدرته الآيلة إليه بتقليد متوارث لم تعد شروطها متوافرة في الأزمنة الحديثة المخالفة: فعبارة التسامح، كما عبارة «حقوق الأقليات»، هي التي غابت من المجتمعات الديمقراطية المعاصرة... وإني أوافق عبد الحسين شعبان على قوله بضرورة استبدال عبارة «أقلّيات»، بعبارة «التنوّع الثقافي» الذي يدل على ثراء حضاري ومواقف إنسانية. هذه الإشكالية التي أشار إليها أحد المفكرين العرب عندما استبقى كلمة tolérance كما هي بمقابلها العربي، في رأيه، أي «توليرانس»، لأنه لم يجد مكافئاً مطابقاً لها في لسان العرب!

٢ ـ هذا يقودنا إلى مفارقة لغوية عربية (بصرف النظر عن الترجمة التي لن أخوض فيها ههنا)؛ فالتسامح، على وزن تفاعُل، يتضمن معنى الفعل المتبادل والمتساوي بين متساويين. وهذا ليس، في الواقع، حال معنى «التسامح» الشائع الذي يتم بين أقدر وأقل قدرةً! في هذه الحالة تكون عبارة «المسامحة» (ومرادفاتها) أكثر تعبيراً عن واقع هذه الحال. هذا الأمر يذكّر بعبارة المثاقفة والتثاقف، الذي رفضه كثيرون بسبب عدم التكافؤ بين «المتثاقفين» (الغرب الاستعماري والمستعمَرين، الأمر الذي استدعى اقتراح عالم الاجتماع الفرنسي روجيه باستيد، مفهوم «المثاقفة المبرمجة» التي يقوم بها الطرفان مع تقدير كل منهما لإمكاناته الخاصة، من غير إلغاء المثاقفة، لا بل بغية مضاعفة نتائجها! وهذا يقتضي أولاً ودوماً الحوار، وتحسين شروطه الذاتية والموضوعية.

لقد ذكّرنا رضوان السيّد في مداخلته أن «التسامح» عرف في الأدبيات العربية تحت اسم «التساهل». وهذا أكثر دلالة على اللاتكافؤ بين المتساهلين المنتمين إلى مجتمع واحد! وهو لا ينضوي على أيّ «تفاعل»، بسبب افتقاره إلى المساواة بين المتفاعلين.

٣ ـ إنّ التوجّس مما يسمى الأقليات، الذي يعود في التحليل الأخير، إلى موقف عدائي إزاءها، ليس سلوكاً ثابتاً عبر التاريخ: إنه يقوى ويضعف على وقع الثقة بالنفس والشعور بالقوة والانتصار والبحبوحة، أو على وقع الهزائم العسكرية مع الغير، هذه الهزائم التي تثير ما يسميه علماء نفس الاجتماع «سيكولوجيا كبش الفداء» الذي يُستعاض بالانتصار عليه (الانتصار السهل والممكن) عن الانتصار على العدو الحقيقي الخارجي (الصعب وغير الممكن راهناً). هذا التنفيس للحقد المكبوت الذي يشفي ولكنه لا يجدي، يطيح في الحقيقة قوىً اجتماعيةً ويضاعف الهزيمة. هذا ما فعله النازيّون مع اليهود الألمان، عقب هزيمتهم في الحرب العالمية الأولى التي حمّلوا كل تبعاتها لليهود، وهذا ما يقوم به الإسرائيليون الذين ينفّسون أحقادهم المكبوتة ضد الشعب الفلسطيني. هذه الدوافع العميقة التي يرفض أصحابها هذا

التفسير لها، ينتمي إلى مملكة اللاوعي الذي ينبغي تطهيره باستمرار، ودائماً بواسطة الآخر الإنساني.

٤ ـ قال علي أومليل، وعن حق، إن الدولة المتمذهبة ليست حيّزاً صالحاً لممارسة «التسامح» الحقيقي؛ فلا بد من فصل الدين عن الدولة، أو الرؤية المذهبية عن الدولة، لتكون على مسافة واحدة من كل مواطنيها بلا استثناء. هذا السقف الأعلى لم يرسم علي أومليل لنا «خطة طريق» للوصول إليه. فما الذي نفعله «قبل» بلوغ هذه الدولة؟ ربّما كان «التسامح» مرحلة ضرورية، لا بأس من استخدامه كمعيار «موقت» لسلوكنا وتصرفاتنا وأخلاقنا السياسية والاجتماعية!

٥ ـ لم تتكلم الأوراق في لغة «المصالح» عند كلامها على التسامح! وغلب عليها لغة الأخلاق، وضرورة استبدالها بقوانين وضعية جديدة. لغة «المصالح» الاقتصادية موجودة ضمناً في فلسفة جون لوك ورسالته الشهيرة **رسالة التسامح** (١٦٨٩)، وفلسفة بايل في التسامح، إذ إن اللاتسامح الديني، في زمانه، يعيق انطلاقة المجتمع بالحروب والمنازعات التي لا يمكنها أن تغيّر معتقدات المتنازعين، لأنّ «الدولة لا سلطة لها على حرية الضمير»! ما هي «مصلحتنا» بالمساواة الاجتماعية؟ والعلوم الإنسانية لا يمكنها التخلي عن مقولة «المصلحة»، بمعانيها الواسعة!

وهذا يدفعنا إلى سؤال آخر: ما الخلفيات الأيديولوجية للمواقف من «التسامح»؟ بالنسبة إلى المؤيدين، كما بالنسبة إلى المحفّظين والرافضين؟

٦ ـ وإذا كان الكلام على التسامح يتلازم مع الكلام على التفاوت الاجتماعي، فإننا إزاء مقولة تقتضي تغييراً اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً عاماً، وهذا مرادف لثورة فعلية، وليس لكلام على مقولة جزئية. هذه الثورة التي تستبدل «التسامح» بالمواطنة، أي المساواة التامة بين المواطنين بصرف النظر عن فروق الدين والمذهب والإثنية... دعاها المفكرون العرب الحديثون «النهضة العربية»، الحديثة، والمجدّدة أيضاً ودوماً.

يبقى عندي مقولتان، أكتفي بطرح عناوينهما فقط بسبب استنفاد الوقت، لم أرَ لهما أثراً في الأوراق المقدمة: ماذا عن التسامح والمرأة في مجتمعاتنا العربية الراهنة؟ وهل ثمة إمكان في الكلام على «تسامح طبقي»؟ وكيف التعامل معهما؟ وأخيراً أكرر تقديري لأصحاب الأوراق المقدمة، وأشكرهم على إصغائهم.

٤ ـ جهاد الزين

لديّ ثلاث ملاحظات:

الأولى: نظراً إلى أن المحاضرين الثلاثة سجّلوا مرجعية القرن السابع عشر الميلادي في تأسيس فكرة التسامح وتطوّرها كمفهوم للتسامح الديني ثم السياسي، أود أن أشير إلى رأي لبعض المفكّرين بما يستحق التفكير فيه من دون أن أتبنّاه شخصياً. وهو أن الذي سمح بتطور فكرة التسامح واحترام حرية الضمير في تلك الفترة وصاعداً إلى القرن الثامن عشر هو أن سلطة الكنيسة لم تُضرب فقط بل جرى كسر قيم الكنيسة عميقاً أيضاً بل حتى «أهينت». بينما المؤسسة الدينية الإسلامية بقيت محترمة ولم تتعرّض للكسر الحقيقي الذي يسمح بانطلاق عملية فصل الدين عن الدولة في العالم المسلم.

الثانية: هي حول الفكرة الشائعة عن أن انتشار المسيحية حصل من دون عنف. وهذا خطأ تاريخي كبير لأن المسيحية انتشرت، مثل الإسلام، بقوة السيف عندما أصبحت أيديولوجية الإمبراطورية الرومانية الرسمية. وهناك عملان فنّيان ظهرا في السنوات الأخيرة يشيران إلى هذه الحقيقة: الأول هو فيلم «آغورا» الهوليوودي الأمريكي الذي يُظهِر كيف أصبحت الكنيسة في الإسكندرية قمعية وشعبوية ضد حرية الفكر التي كانت تمثّلها النخبة الفكرية غير المسيحية. فانتقلت المسيحية بعد قرونها الأولى من كونها دين المضطَهدين والضعفاء إلى دين الأقوياء الممثلين لجبروت السلطة. العمل الثاني أدبيٌّ وعربيٌّ يعالج المرحلة نفسها في المدينة نفسِها وهي الإسكندرية. وهو رواية الكاتب المصري يوسف زيدان عزازيل.

الملاحظة الثالثة هي في شكل سؤال أوجّهه إلى الصديق رضوان السيد: لقد أشرتَ إلى تَصحّرِ الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين وما بعدهما في المجال الفكري المتعلّق بالاجتهاد الديني حيال قضايا العصر: ألا تَظلم هنا الجهودَ الكبيرة الشجاعة والخلّاقة التي قُدّمت في مجال نقد الفكر الديني التقليدي؟

٥ ـ محمد السمّاك

ألقى الزملاء المحاضرون الثلاثة أضواء ساطعة على أصل ومنشأ مبدأ التسامح، وبيّنوا كيف أن الصراعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت كانت الحافز وراء فلسفات لوك وفولتير وبايل حول التسامح وأهميته بل وضرورته في كل مجتمع متعدد.

لكن هناك نظرة فلسفية أخرى مختلفة حول هذا المبدأ حددها الفيلسوف الألماني نيتشه. فهو يرى أن في التسامح إهانة للآخر، بمعنى أن فيه فوقيةَ المتسامِح تجاه المتسامَح معه.

ويبدو أن البابا بنديكتوس السادس عشر، وهو ألماني مثل نيتشه، وعالِم فلسفة ولاهوت إلى جانب كونه رأس الكنيسة الكاثوليكية، يؤمن بمفهوم نيتشه للتسامح وليس بالمفهوم الذي تحدث عنه الفلاسفة الآخرون. وأعتقد أنه على حق في ذلك... فأثناء زيارته لبنان لإعلان وثيقة «الإرشاد الرسولي» حول مسيحيي الشرق الأوسط، أشار إلى موضوع التسامح في مناسبتين. المناسبة الأولى في خطاب ألقاه في القصر الجمهوري، والمناسبة الثانية في نصّ وثيقة الإرشاد الرسولي. وفي المناسبتين لم يبدِ افتتاناً بالتسامح. بل إنه حذّر من أن هذا المبدأ لا يتصدى للتطرف والتعصب، بل ربما يكون عاملاً مشجعاً لهما. وذهب في الإرشاد الرسولي إلى المطالبة بتجاوز التسامح إلى المواطنة من أجل إقامة عيش مشترك بين المسلمين والمسيحيين، رافضاً ما سمّاه أن يكون المسيحي مواطناً من الدرجة الثانية، أي أن يكون المواطن المتسامَح معه.

وأنا أعتقد أنه على حق في ذلك، لأن العيش المشترك يجب أن يقوم على مبدأ المواطنة لا على مبدأ التسامح. أي على الحقوق المتساوية لا على منّة جماعة نحو جماعة أخرى. وفي الأساس فإن العلاقات بين مكونات أي مجتمع متعدد لا يجوز أن تقوم على مبدأ التسامح بالمعنى الذي ذهب إليه نيتشه. إنما يجب أن تقوم على مبدأ المواطنة بما هي مساواة في الحقوق والواجبات.

يكون التسامح بين الأفراد حول الحقوق والمصالح. لكن عندما يتعلق الأمر بالقيم والعقائد والشرائع، فلا مكان هنا للتسامح. إن أي إنسان حرٌ في أن يتسامح تجاه الآخر بالتنازل له عن حق، أو عن مصلحة. ولكن لا يمكن ديناً أو عقيدةً أو أيديولوجيا التنازل عن مبدأ قيمي من مبادئها تسامحاً مع الدين أو العقيدة أو الأيديولوجية الأخرى.

إن الناس مختلفون. هكذا خلقهم الله. وهكذا يريدهم الله أن يبقوا مختلفين. فالاختلاف ليس مشكلة في حد ذاته، بل تغييب ثقافة احترام الاختلاف هي المشكلة. ولفرويد نظرية يقول فيها إنه مهما كانت الاختلافات بين الناس قليلة أو صغيرة، فإننا نجعل منها أساساً في شخصيتنا وفي هويتنا، فردية كانت أو جماعية... من هنا أهمية الانتقال في العلاقات بين مكونات مجتمعاتنا العربية إلى ما بعد التسامح، أي إلى

الاعتراف بالآخر (والآخر لا يكون آخر إلا إذا كان مختلفاً) وإلى قبوله كما هو، وإلى احترام حقوقه وليس التسامح معه.

استوقفني في مداخلة علي أومليل شرحه للتسامح عند لوك، وقوله إن «لا تسامح مع الكاثوليكي ومع المسلم ليس لأنهما على دين أو مذهب مخالف، بل بسبب ولائهما لسلطة أجنبية».

يلقي هذا الموقف الفلسفي ضوءاً على الموقف الشرعي الإسلامي من موضوع الردة؛ فالإسلام يقول بمبدأ «لا إكراه في الدين». واللا هنا ليست ناهية فقط، ولكنها نافية أيضاً. بمعنى أنها لا تعني فقط لا تكرهوا الناس على الإيمان، ولكنها تعني أنه لا يكون إيمان بالإكراه. ثم إن عقاب المرتد في القرآن الكريم هو: «خزي في الحياة الدنيا وفي الآخرة عذاب عظيم». ولم يرد في القرآن نصّ بعقوبة قتل المرتد. والسؤال هو: هل أن هذه العقوبة فرضت بسبب الارتداد عن الدين أم بسبب الولاء لسلطة أجنبية معادية للإسلام؟ بمعنى: هل أن عقوبة قتل المرتد هي عقوبة على فعل خيانة وطنية كما تقول التشريعات المعتمدة في سائر دول العالم ومجتمعاته؟ وهل يمكن تالياً الفصل بين عقوبة الارتداد وعقوبة الخيانة؟

٦ ـ رضوان السيد (يرد)

عندنا أصولية دينية صاعدة، وهي تظهر الآن بقوة في المجال العام. وهذه الأصولية الدينية تقوم على أوحدية هي نفسها ليست مُجمعاً عليها، لأنها لا تعتمد كالتقليدية الكاثوليكية مثلاً، على بنية كنسية وبنية من التقاليد والنصوص التي نشأت عبر العصور واستوعبتها الكنيسة وهي تديرها. وتحدث أحياناً تجديدات ومشكلة البابا المستقيل، على الرغم من كتابه **علامات الأزمنة**، أنه لا بد من التغيير، وهو طبعاً ضد التغيير لذلك صار ما صار. كان هناك تقليد عند المسلمين يستند إلى المجتمع ولا يستند إلى بنية مؤسسية دينية. فربما كان قاوم أكثر لو كان لدينا كنيسة (السنّة بالذات) لو كان لدينا بنية مؤسسية ذات مهمات لها بعض القدسية كانت قاومت أكثر زوال هذا التقليد. لم تكن لدينا مؤسسات، كانت كلها تنظيمات اجتماعية دينية: المذاهب الإسلامية الفقهية أو الطرق الصوفية أو مؤسسات الأوقاف كلها مؤسسات اجتماعية قائمة على فكرة الجماعة ورعاية الجماعة لمصالحها، هي التي تبتدع المؤسسات وهي التي تديرها عبر نخب أو فئات مفتوحة. كل واحد يستطيع أن يصبح فقيهاً أو محدثاً والمجتمع متكفل وراعٍ ومحتضن عبر العصور، ولهذا السبب أصبح السنة أكثرية؛ أي ليس لدينا عقيدة

مقرّرة ولا بيان عَقدي مقرر، لدينا هذه الثوابت الأربعة: الوحدانية والنبوّة، والكتب، والفرائض والعبادات، واليوم الآخر، وكل واحد يدخل فيها يصبح مسلماً. وإذا خالف في ٢٠ أمراً آخر إلّا هذه الأربعة - إن لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة لا يخرج من الدين. فالمسألة العقدية طرحت جانباً وأصبح العمل على المسألة الاجتماعية - الثقافية وهناك ازدهرت المؤسسة الفقهية والتنظيم الاجتماعي والمؤسسة الحديثية والمدارس الدينية، كلها أوجدها المجتمع عن طريق الأوقاف. واجه هذا التقليد حداثة ليست له خبرة فيها وكل نخبه اشتغلت ضد هذا التقليد (Tradition) على أنه هو العقبة. السلفيون الأصوليون الذين أرادوا مكافحة الشِرك أرادوا إزالة المذاهب الفقهية والطرق الصوفية بوصفها تقاليد شعبوية لا تمت إلى الكتاب والسنة بصلة. والإصلاحيون قالوا إن التقليد هو العقبة أمام التحديث. وجاء الحداثيون الليبراليون ثم اليساريون فقالوا إن الحل للخلاص من هذا كله هو القطيعة المعرفية بحسب فوكو.

لقد تحطّم التقليد، وليس هناك من يدافع عنه. حتى إن الأزهريين الآن عندما يكتبون تاريخ الأزهر، وقد نشروا كتباً في تاريخه، فهم يتكلمون على من هم إصلاحيون من شيوخ الأزهر. هناك ٢٠ شيخاً في القرن العشرين بينهم ٣ أو ٤ تقليديين، شرسين كالبابا، لا يتم ذكرهم. لا يُذكر المشايخ الذين دافعوا عن تقليد المذاهب الأربعة. وهم لا يذكرون طبعاً ليس لإلغائهم بل لأنه لا يجري التعليق على سِيَرهم.

كيف جرت محاولات الإصلاح إذاً؟ جرت هذه المحاولات من جانب المعتدلين بالفعل من داخل التقليد. العجيب أن عبد الرزاق السنهوري ومجموعة الفقهاء الدستوريين المصريين هم الذين قرروا التجديد من خلال التقليد، فدرسوا هذا الموروث الفكري الضخم وأدخلوه في القانون المدني المصري، كما طوّروا فكرة الخلافة (أطروحة السنهوري عام ١٩٢٧ في باريس، يقول فيها بتحويل الخلافة وعدم استعادتها أو الطموح إليها وصيرورتها منظمة إسلامية جامعة سمّاها منظمة المؤتمر الإسلامي كما تحققت عام ١٩٦٩)، فاشتغلوا من خلال هذا التقليد بذهنيتهم البنائية - وهي ذهنية بريطانية وليست ذهنية فرنسية - وحددوا ثوابت ينبغي الحفاظ عليها، هي المذاهب الأربعة والمؤسسات الدينية وعملوا على تجديد البرامج وعلى الانفتاح على الحداثة التي كان يريدها محمد عبده.

وتعليقاً على مداخلة جهاد الزين، نعم كان هناك إن شئت سلسلة أو تقليد هو أن تسعى إلى هذا الإصلاح من الداخل وتحاول أن تثبت التواصل والاستمرار لا القطيعة. ومن خلال هذا التقديم يمكن أن تشتغل على إصلاح المؤسسات الدينية والفكر

الإسلامي من داخل هذا التقليد. وهذا توجّه بدأ في مجلة **الأحكام العدلية الشرعية** العثمانية، التي تابعها السنهوري. العجيب أن تجد فقهاء دستوريين مثل علي أبو جريشة أو طارق البشري أو أحمد كمال أبو المجد ـ وهؤلاء فقهاء دستوريون كبار راهنوا على الإخوان المسلمين منذ الثمانينيات ـ هم من نادوا بالقطيعة لا اليساريين فقط. فقد كرهوا المذاهب ودعوا إلى الاجتهاد المطلق. ما الاجتهاد المطلق؟ هناك ثقافة دينية حالياً لا أعرف سبباً لها، وأنا أعللها بسببين: القناعة أن الإسلام عليه حملة شعواء ولا بد من الدفاع عنه وأنه يتعرض للضرب. والأمر الثاني أن المسلم يريد أن يحيا حياة إسلامية كاملة لا يرى أحداً غيره فيها. حتى هذا ما أساسه؟ وما هي قواسمه الكبرى؟ ألغيت هذه القواسم الكبرى.

بدأ الإسلاميون ـ وليس المدنيين ـ الآن يقولون إننا سنصلح الدستور وإنه لولا شيخ الأزهر لكنا أدخلنا ٢٠ مادة عن الإسلام في الدستور. ويقول الإخوان المسلمون لهم اصبروا لزمن التمكين، عندما لا يعود غيرنا في السلطة سترون ماذا سنفعل. فهذا دين، هذه أصولية تنهش نفسها، مثل الأسطورة الإغريقية حول النسر الذي ينهش صدره.

كانت لهذا الإصلاح نتائج عملية، إنه أمكن المزج بين التقليد الفقهي الإسلامي ودخل في القوانين المدنية والتي شرعن لها السنهوري ليس فقط في مصر بل في ثمانية بلدان عربية، ولكن كل هذا تم تناسيه على أساس كتاب واحد أصدره عبد القادر عودة الذي أعدمه جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤ **الشريعة الإسلامية في مواجهة القانون الوضعي**. إما أن تكون شريعة وإما أن يكون قانوناً وضعياً لا يمكن أن يلتقيا ولو في التفصيل. لذلك الإخوان في ما بينهم يتكلمون على الديمقراطية الإجرائية، التي تعني صندوق الاقتراع ولكن لا يمكن أن يقولوا بالفلسفة الديمقراطية التي هي ليبرالية ومعنى ذلك تعددية ثقافية وعقدية... إلخ.

٧ ـ علي أومليل (يرد)

ملاحظة أنطوان سيف تتعلق بحرق المراحل. أنا لم أتحدث عن حرق المراحل. بل قلت فقط إن قضية التسامح في الغرب مرت في مرحلتين: الأولى كان فيها قضية دينية، ثم أصبح قضية تعددية ثقافية. وقلت إن المرحلتين ما زالتا عندنا متداخلتين. فالتسامح الديني ما زال مطلباً، ولا سيّما مع صعود تيارات متشددة. كما أن التعددية الثقافية مطروحة عندنا أيضاً، لأن مجتمعاتنا العربية متعددة، دينياً وطائفياً ولغوياً. ولا

أرى سوى إقرار دولة مدنية محايدة تجاه الأديان والطوائف، ضامنة لتعايشها، تدبر التعدد بالآلية الديمقراطية.

ملاحظة جهاد الزين هي أن المسيحية هي أيضاً انتشرت بالعنف. أنا فقط أوردت آراء بايل، وهو يقول للمسيحيين إنكم تقومون بالتنصير بالقوة، وتشنِّعون على الذين قمعوا الحَواريين وأوائل المسيحيين بالعنف، فانتم ترفضون ما قام به الآخرون ضد أسلافكم وتفعلون مثلهم، فأنتم إذاً تكيلون بمكيالين.

ويقول محمد السماك إن لوك دعا إلى عدم التسامح مع الكاثوليكي ومع المسلم بسبب ولائهما لسلطة أجنبية، وفي ذلك خيانة، وإنه ينبغي عدّ الردة أيضاً ولاءً للأجنبي. لكن الذين يحرِّمون الردة عندنا ليس لأنها ولاء للأجنبي، بل لأنها ارتداد عن الدين. الذي يدعو إلى محاكمة المرتد بتطبيق حدّ الردة عليه يحسب أن المسلم مسلم منذ ولادته. وحدّ الردة جارٍ عليه لأنه خرج من الإسلام. أما الخيانة فتعاقب بقانون مدني، لأسباب تتعلق بأمن الوطن وسلامته وليس لسبب ديني. هذا وقد اعتبرت موقف لوك وهو البروتستانتي الذي دعا إلى عدم التسامح مع الكاثوليكي ومع المسلم موقفاً متخلفاً في موضوع التسامح قياساً على موقف معاصره بايل.

٨ ـ عبد الحسين شعبان (يرد)

ملاحظتان أساسيتان وردتا بخصوص الورقة التي قدّمتها، الأولى قدمها محمد السمّاك، والثانية أنطوان سيف. أما الأولى فتتعلق بمفهوم التسامح، ولا سيّما في شأن زاوية النظر إليه ومحتواه، وقد أشرت أثناء عرضي للورقة إلى أن هناك من يعتقد أن التسامح هو مصدر ضعف وعدم تكافؤ، ومثل هذا الفهم يقود إلى اللامساواة بين طرفين. وأعتقد أن الفهم النيتشوي يصبّ في هذا الاتجاه، إذ يعتقد نيتشه، كما أشرت أن «التسامح إهانة للآخر»، سواء أكان من الموقع الأعلى أم كان من الموقع الأدنى. أما مفهومي للتسامح فهو مصدر قوة لأنه يتعلق بالتمسك بالحقوق والإقرار بالتعددية والاعتراف بالتنوّع واحترام حق الاختلاف والتعايش، انطلاقاً من المرجعية المعاصرة للتسامح التي تستند إلى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، بعيداً من الفكرة الدارجة حول المساومة أو التنازل أو الصفح والمغفرة أو غير ذلك.

ولعل عدداً من المفكرين والمثقفين العرب ينظرون إلى فكرة التسامح من الزاوية النيتشوية، وقد تمت الإشارة في هذا الصدد إلى الشاعر الكبير أدونيس. وقد اطلعت على خطاب البابا بنيديكتوس السادس عشر ووجدته قريباً من الفهم النيتشوي. لهذا فهو

بحرص ومسؤولية يريد تخطي التسامح إلى مرحلة جديدة عنوانها «ما بعد التسامح»، وهي الفكرة التي أعنيها هنا بالتسامح، ولا سيّما بالمرجعية القانونية والحقوقية والفلسفية التي أقصدها واستناداً إلى بيئة ثقافية وتعايش واعتراف بالآخر.

إذا أردنا أن نحلل الإعلان العالمي للتسامح الصادر عن اليونسكو عام ١٩٩٥ سنجد أن أفكار البابا بنيديكتوس السادس عشر وخطابه الرسولي موجودان فيه، وقد حاولت الإضاءة على ذلك في مقالة تعليقاً على خطاب البابا في لبنان، لأنه يندرج في ذات الإطار والأهداف، وهو الأمر الذي يجعلنا بقدر ما نتساءل: هل التسامح مفهوم أيديولوجي؟ وهو السؤال ذاته الذي طرحه أنطوان سيف.

بهذا المعنى سيكون التسامح أبعد من ذلك، فهو ليس واجباً أخلاقياً وليس واجباً سياسياً، إنه مفهوم قانوني أيضاً، وهذا مهم جداً، لأن ذلك يحتاج إلى مؤسسات لحمايته وبالتالي حماية حقوق الإنسان، ولكنه يستند إلى قاعدة ثقافية تطورت مع مرور الأيام، ولا سيما في الغرب، وجاء على خلفية ١٤ وثيقة وإعلاناً دولياً. تنطلق هذه الإعلانات الدولية كلها من قاعدة حقوق الإنسان وبالتحديد من الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. ولعل هناك من يسأل سؤالاً في غاية الأهمية: ما هو الموقف الذي يمكن أن نتّخذه إزاء اللامتسامحين؟ هل يتم التعامل معهم بالتسامح؟ هذه قضية ما زالت مطروحة في الغرب على نطاق واسع، ثم ما السبيل إلى التعامل مع غير المتسامحين؟ وهو ما حاولت الإضاءة عليه في الورقة عبر شروحات كارل بوبر وجون راولز من المعاصرين، وجون لوك وفولتير وبايل وآخرين من رواد التسامح الأوائل.

في الغرب توجد قوانين أسست على التسامح وتوجد مؤسسات تقوم على حماية المتسامحين وغير المتسامحين في إطار القانون، وبما يكفله القانون. وهنا الفرق بيننا وبين مجتمعات سبقتنا إلى ذلك بثلاثة قرون على الأقل. هذه ليست دعوة تبشيرية بالطبع ولمصلحة الغرب، ولكن واقع الحال نحن نحلل بهذا المعنى، وعلينا معرفة نقاط ضعفنا وجوانبنا السلبية ومواجهتها بالشفافية والنقد.

٩ ـ أكرم سكرية

أولاً: ما من مجتمع في عالم اليوم أحادي الثقافة. كل مجتمع من مجتمعات العالم هو مجتمع متنوع (متعدد) ثقافياً. وأعتقد أنه من الأصح استخدام مصطلح التنوع بدلاً من التعدد، لأن الثقافة بماهيتها هي نوع وليست كماً، وبالتالي لا يجوز استخدام

مصطلح كمّي كالعدد في تناول مفهوم الثقافة. كذلك فإن الأعداد هي غير متفاعلة، على عكس الأنواع وهي متفاعلة، والثقافات في حالة تفاعل مستمر.

ثانياً: كل فكر ينتج اليوم يحمل سمات الفكر العالمي وإن أُنتج في بيئة محلية. والخاص الثقافي الذي استحضرته الشعوب في إطار صعود عالمية الثقافة هو تأكيدٌ لحضور الذات الثقافية لكل شعب من الشعوب أو جماعة من الجماعات في إطار التفاعل الإيجابي للعولمة وليس نقيضاً لها.

ثالثاً: إن الثقافات المحلية (للجماعات والشعوب) إن هي إلا تأكيد للتنوع في الوحدة، أي وحدة الانتماء لعالمية الثقافة التي لم تكن يوماً إلا ذات تأثير عالمي، من هنا كان تفاعل الحضارات البشرية عبر التاريخ.

إن الاعتراف بالآخر والحق في الاختلاف هو أحد مكونات مبادئ حقوق الإنسان (كل الإنسان ودون استثناء) وبالتالي أعتقد أن فعل التسامح بين الجماعات هو فعل يستبطن بعداً عنصرياً استعلائياً.

١٠ ـ شيرزاد النجار

التسامح هو من القضايا المهمة في الفلسفة والفكر السياسي. لكن الذي يلاحظ أن التركيز والاهتمام بهذه القضية لم يبدأ إلا مع بزوغ فجر النهضة الأوروبية وعلى الأخص بما طرحه كل من: بايل وفولتير ولوك. ومع ذلك لم تترسخ فكرة التسامح بسهولة، بل إنها واجهت العديد من الصعوبات والإشكاليات الفكرية والعملية من حيث مواجهتها بالتعصب القومي والوطني والعنصري وفي سيطرة الأغلبية على الأقلية. وفي الفكر الإسلامي سنجد أن هناك نوعاً من «التخوف» إزاء فكرة التسامح. فالأفغاني كان متخوفاً من التسامح، لذلك فهو نادى بفكرة التعصب. إذاً هناك «ضعف» و«هشاشة» في الفكر الإسلامي حول الدعوة إلى التسامح؛ وبالتالي فإن التساؤل هو: ما هو دور المفكرين الإسلاميين في هذا المجال؟ وعندما أكد المفكر الفرنسي (بايل) أن المسلمين هم أكثر تسامحاً، لماذا لم يجرِ العمل على تطوير هذه الفكرة وطرح إطار فكري ـ فلسفي لفكرة التسامح لدى الإسلام؟ هل أن هذا يرجع إلى أن المصادر والينابيع الفكرية لدى جمهرة المفكرين المسلمين لم تتطرّق إلى فكرة التسامح؟

في الحقيقة، عندما نتطرق إلى فكرة التسامح، من الضروري التأكيد أن هذه الفكرة متشعِّبة. فهناك التسامح السياسي والتسامح الديني والتسامح الاجتماعي. لذلك سيعتمد

الموضوع على مدى تقبل المواطنين للفكرة بأبعادها المختلفة؛ فالمجتمع العشائري، مثلاً، المبني على العصبية والثأر والانتقام والغزو، لن يكون مستعداً لتقبل فكرة التسامح؛ وهنا يمكن تفهّم مسألة ضعف ترسيخ وتجذُّر فكرة التسامح في المجتمعات العربية ـ الإسلامية.

حاولت البلدان العربية الحديثة إدراج مواد قانونية في قوانين العقوبات تعاقب مروّجي الأفكار العنصرية (مثلاً: قانون العقوبات العراقي ١٩٦٩)؛ إلا أن هذا لم يمنع توغل التعصب والعنصرية في أفكار أصحاب السلطة السياسية وهذه المسألة مستمرة حتى الآن. وهذا يعني أن ملامح تطوير وترسيخ فكرة التسامح ما زالت غير منتشرة انتشاراً أفقياً أو عمودياً في أركان المجتمع والدولة.

هنا، تتعلق أحد ملامح التسامح بأنه هل من الممكن التسامح مع الشخص العنصري؟

يقول الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس إنه لا يمكن التسامح مع الشخص العنصري، إلا إذا أقر هذا الشخص بأنه عنصري واعترف بأفعاله العنصرية، حينذاك سيكون المجال مفتوحاً أمام التسامح معه. إن التسامح كفكرة، كممارسة، يجب أن يجري الاستعداد والتنشئة له، من القاعدة، من الأفراد أنفسهم الذين عليهم أن يبدأو بالتفكير حول كيف يمكن التسامح مع الآخرين الحاملين أفكاراً مختلفة ومتنوعة؟

الأمر الأساسي هو أن يجتمع المواطنون الحاملون أفكاراً مختلفة بعضهم مع البعض الآخر ويتناقشوا معاً في مجال يسميه هابرماس «المجال العام» أو «الفضاء العام» حيث يبدأون بتقبل بعضهم البعض، وهذه هي الخطوة الأساسية نحو الإحاطة بمفهوم (التسامح) وإيجاد أرض مشتركة لتطبيقه. وهنا إذاً سيكون المنطلق نحو التساؤل: هل هناك ضرورة إلى التسامح؟ وهل هناك حاجة إلى التسامح؟

نعم هناك ضرورة ملحّة وحاجة فعلية للتسامح في هذا الزمن الحديث المستند إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان.

١١ ـ فارس أبي صعب

سأركز في مداخلتي هذه على ورقة الأخ عبد الحسين شعبان، نظراً إلى ما تطرحه من مسائل ومقاربات تحتاج إلى مناقشة.

١ ـ يقارن الباحث بين تجربتين تخضع كل منهما لمرحلة تاريخية، ولموقع في المنظومة العالمية مغايرين تماماً إحداهما عن الأخرى: أوروبا الخارجة من الحروب الدينية ومن حكم الكنيسة باتجاه نموذج تفرض فيه قوى اجتماعية جديدة نفسها في المعادلة الفكرية والثقافية وبالتالي السياسية؛ مقابل وطن عربي لم يعش عصر الانتقال إلى مشروع الدولة القومية وفق التصور الذي وضعه رواد النهضة العربية على الأقل، إذ حصلت عملية بتر لذلك المشروع مع التدخل الاستعماري وتقسيم المنطقة ومن ثم قيام دولة إسرائيل، وما فرضته من ردود فعل سياسية وفكرية وحركية أعادت رسم الأولويات في مسار مشروع بناء الدولة الحديثة وثقافتها.

وعلى مستوى الموقع من المنظومة العالمية تحدث المقارنة بين طرف احتل موقعاً مركزياً في المنظومة مارس التحكم بالآخرين والغطرسة والاستعمار والشعور بالتفوُّق مقابل طرف احتل موقعاً طَرَفياً في المنظومة مورست عليه الغطرسة والاستعمار والتحكم والغلبة... وكلٌّ من هذين الطرفين بنى صورة عن الآخر لديه من خلال موقعه في تلك المنظومة.

لذلك يبدو أن النص يُسقط مرحلة تاريخية على مرحلة تاريخية أخرى، ويسقط موقعاً على موقع مغاير له، فيتهاوى من مقاربته المنهجُ العلائقي.

٢ ـ إذا انطلقنا من مقولة إن الفكر هو نتاج الواقع ـ وأعتقد أن الباحث يوافق على هذه المقولة ـ فهذا يعني أن جون لوك وفولتير جاءت أفكارهما رداً على أزمة يعيشها المجتمع الأوروبي في عصرهما، ولم يأتِ كلامهما إسقاطاً أو وحياً، على الرغم من أن ما جاء به لوك وفولتير، وروسو في ما بعد، لم يجد طريقه إلى الترجمة السياسية إلا بعد عقود أو قرون.

ثم إن ما جاء به لوك وفولتير هو رد سياسي على منظومة دينية غير سياسية، وهو تعبير عن صعود السياسي الوضعي على حساب الديني في أوروبا. أما المشكلة لدينا فهي أن المشهد الديني هنا يعبر عن صراع سياسي بغطاء ديني. أي أنه عرف كيف يتعايش مع «المرحلة الحداثوية» العربية، بحيث إن أي عملية تجاوز أو قطيعة مع الماضي لا تضمن تجاوزه.

٣ ـ يركز الباحث في مجمل سياق النص على ثنائية ديني ـ علماني، أو مدني، محملاً مشكلة اللاتسامح ونفي الآخر للجانب الديني من تلك الثنائية.

لكن الوقائع في المجتمع العربي تقول غير ذلك:

ألم يتخذ الاستبداد واللاتسامح ونفي الآخر دفعةً قوية مع دخول نماذج الفكر القومي الأوروبي إلى المجتمع العربي في النصف الأول من القرن العشرين، بحيث عبَّرت بعض التجارب العربية القومية (بعض أحزاب القومية اللبنانية مثلاً) عن نزعة لاتسامحية ونافية للآخر تفوق ما شهدناه من نفي للآخر في عصر الدولة العثمانية أو غيره من عصور الخلافة العربية الإسلامية؟ وماذا عن التجارب الفاشية والنازية وغيرهما في أوروبا الدولة الحديثة؟ وماذا عن الحركة الصهيونية، أليست مشروعاً قومياً بالأساس؟

ثم ألم تكن الصحوة الإسلامية في المنطقة العربية ـ الإسلامية في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ردَّ فعل على فشل النماذج الفكرية والسياسية والاقتصادية الحداثوية، وردَّ فعل على الغطرسة الآتية من أمهات الديمقراطية والحداثة والتنوير أي الغرب وإسرائيل؟ ألم تكن الثورة الإسلامية في إيران رد فعل على النموذج الحداثي الشاهي الاستبدادي التهميشي؟ أعتقد أن النظر إلى المسألة على قاعدة ثنائية ديني ـ علماني فيه قصور يعجز عن تقديم تفسير دقيق وواضح للمسألة المطروحة للبحث. فمسألة التسامح التي ظهرت في الغرب في القرن السادس عشر رداً على الصراعات الدينية، ما لبثت أن اتخذت منحىً وفهماً أشمل مع إعلان مبادئ التسامح الذي أطلقته اليونيسكو عام ١٩٩٥.

٤ ـ قياساً على ذلك، يقع النص في بعض التعميمات عن تحقيق أوروبا الحريات والمساواة وحقوق الإنسان. فالتسامح الداخلي في كل من بلدان الغرب ـ الذي لم يتحقق بنسبة عالية إلا بعد الحرب العالمية الثانية ـ المترافق مع تطور التجربة «الديمقراطية» داخل كل من تلك البلدان، لم يكن تعبيراً عن منظومة قيميّة أخلاقية بقدر ما كان تعبيراً عن موازين قوى استطاعت أن تفرض تعاقداً في ما بينها أعطتها صفة القانون، بعدما استطاعت قوى اجتماعية ـ اقتصادية صاعدة أن تفرض نفسها في المعادلة السياسية. وإلا كيف نفسر احتفاظ هذا الغرب بكل مظاهر اللاتسامح والغطرسة والاستكبار تجاه الآخر خارج الغرب، بل بين قوميات الغرب نفسها حتى الحرب العالمية الثانية على الأقل؟ بل كيف نفسِّر مظاهر الكراهية والاحتقان التي أصبحت مكوناً أساسياً من مكونات آليات صناديق الاقتراع التي كثيراً ما تُختزل الديمقراطية بها في كثير من التجارب الغربية، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث التعبئة الضدية وكره الآخر هي الثقافة والسلوك السياسيان السائدان في الحملات الانتخابية، وهذا نموذج بات يتعمّم عالمياً؟ وماذا عن دور وسائل الاتصال الحديثة ـ الفضائيات والإنترنت ـ في

تغذية التعصب والأحقاد واستيقاظ الذاكرة والتعصب؟ وبالتالي هناك سؤال بات يفرض نفسه من جديد اليوم في ضوء دور هذه الوسائل: من يصنع الآخر: الوعي أم الواقع؟ ألا نرَ أن الواقع الافتراضي في كثير من التجارب، بما يتضمنه من أحقاد وحروب وذاكرات جماعية افتراضية، هو الذي يصنع واقعاً فعلياً، ويؤسس لصراعات وعصبيات وأحقاد غير مبررة موضوعياً؟

وما دام مفهوم التسامح لم يعد يقتصر على الصراعات الدينية كما كان عليه عند انطلاقته، بل بات يتخذ منحىً إنسانياً أشمل يجيب عن مختلف أوجه التعصب والظلم والأذى والتميز وحفظ الحقوق التي عبرت عنها مواثيق الأمم المتحدة، فكيف نفسر استمرار مظاهر الظلم والتمييز والصراعات والحروب التي تنطلق منها وتغذيها الليبرالية الاقتصادية وآليات السوق الرأسمالية التي تعتمدها تلك الليبرالية، وبخاصة السياسات النيوليبرالية التي يتبنّاها توافق واشنطن والتي تسببت بكوارث اقتصادية واجتماعية وبمآسٍ إنسانية في كثير من مناطق العالم وبلدانه التي اضطرت إلى اعتماد تلك السياسات تحت الضغط والابتزاز أحياناً كثيرة؟ وأين يكمن التسامح حين يموت ملايين البشر من جرّاء مرضٍ مزمنٍ ما في بلدان العالم الثالث في الوقت الذي ترفض شركة دواء في أحد البلدان الصناعية منح تلك البلدان الفقيرة حق وطريقة تصنيع دواء لديها لمواجهة آفة الأمراض المميتة التي تعانيها شعوبها؟ أو أين يكمن التسامح في تلف كميات من منتج زراعي ما حين يفيض هذا المنتج في موسم ما عمّا هو مطلوب في الوقت الذي يعاني ملايين البشر المجاعةَ وسوء التغذية في مكان آخر من الخريطة؟

مسألة التسامح إذاً لا تزال مسألة نسبية، والنظرة التي تتبناها المنظومة الدولية المتمثلة بالأمم المتحدة للتسامح لا تزال نظرة مجتزأة، تركز على البعد السياسي ـ الثقافي في حين تتجاهل البعد الاقتصادي لكي تخدم في النهاية المصالح والقوى المهيمنة في النظام العالمي.

٥ ـ خامساً وليس آخراً: يقع النص في المنطق التبشيري (أحبّوا بعضكم)؛ فيدعو إلى التصالح مع الحاضر انطلاقاً من التصالح مع التاريخ: («هذا يقتضي المصالحة مع النفس ومع الآخر الذي نعيش وإياه في وطن واحد وعلى كوكب واحد»). وهذا منطق يلغي كل قانون التناقض الذي قامت عليه الفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية، التي أعتقد أن الكاتب ليس بعيداً منها. فهل المطلوب أن نلغي الصراع (الطبقي والأممي، والتحرري الذي يرتدي لباساً دينياً أحياناً، ضد الإمبريالية... إلخ)، أم أن نعقلن هذا الصراع؟

١٢ ـ عبد الحسين شعبان (يرد)

أنا سعيد بالملاحظات والآراء التي قيلت حتى وإن كانت مقاربتها من زاوية أخرى. يبدو لي أن هناك خلطاً والتباساً وإبهاماً وعدم وضوح في ما نقصده بالتسامح، وأقول ذلك لأنني أدرك الاختلاف في النظر إلى المفهوم وتجلياته. ما ناقشه فارس يصبّ في مجال آخر غير المجال الذي أعنيه، في ما يتعلق بفكرة التسامح، والأمر يتعلق بالمرجعية التي تحدثت عنها، ولا سيما عند تحليل إعلان مبادئ التسامح، وهي مرجعية حقوق الإنسان.

وقد ذكرت من خلال عرضي للورقة أن هناك أكثر من ١٤ وثيقة دولية وإعلاناً سميّتها بالاسم، وسأعيدها مرّة أخرى لإجلاء سوء الفهم، هي التي مثّلت الخلفية الفلسفية والقانونية والسياسية والثقافية والأخلاقية، لمفهوم التسامح الذي تحدثت عنه، لذلك فرّقت عندما تحدثت عن التسامح الذي أعنيه عن المفهوم النيتشوي الذي تأثر به بعض المثقفين العرب، سواء من منطلق أيديولوجي أو من دونه، ومن مقاربات مختلفة.

لقد بيّنت أن البابا بنيديكتوس السادس عشر عندما قصد ما بعد التسامح فهو التسامح بعينه الذي هو منصوص عليه ومقصود في إعلان مبادئ التسامح، وقد تطور مفهوم التسامح تاريخياً، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، وما تركته من مآسٍ، بما فيها ٦٠ مليون قتيل، وتدمير كامل للإمكانات البشرية والمادية والمعنوية. ولهذا جاء ميثاق الأمم المتحدة تعبيراً عن هذه الحال حين نص على مبادئ التسامح حيث ورد في الديباجة «... نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا أن نأخذ بعضنا البعض بالتسامح...»، وكذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي هو تعبير عن روح الميثاق، وعلّقت على الشرعة الدولية بشيء من التفصيل، ثم تضمنت عدداً من الاتفاقيات والإعلانات الدولية الخاصة بمبادئ التسامح في ما يتعلق بالعنصرية والتعذيب واللاجئين وحقوق الطفل والتمييز العنصري، وكل هذه المسائل تندرج في إطار هذه المرجعية التي تحدثت عنها.

إذا أردنا التحدث عن موضوع العلاقات الدولية، فقد أشرت إلى أنه في الغرب هناك تسامح ولا تسامح. فمن جهة هناك تسامح في ما يتعلق بالمجتمعات الغربية الداخلية ولا تسامح في ما يتعلق بموضوع العلاقات الدولية. إزاء الـ «هُم» هناك تسامح، وإزاء الـ «نحن» لا يوجد تسامح، هناك مصالح واصطفافات سياسية اقتصادية وطبقية واستعلائية تريد فرض هذه الأمور على الـ «نحن». وهناك فرق بين الغرب السياسي

والغرب الثقافي من زاوية أخرى، حتى وإن كان لدينا موقف إزاء هذه الاستعلائية الغربية، فعلينا أن نتحدث عن أنفسنا أيضاً. نحن بعيدون من التسامح ولا سيّما في ما بيننا، فما بالك إزاء الآخرين، وبغض النظر عن مواقف الغرب، سواءٌ المواقف الإمبريالية، أو احتلال بلدان، أو دعمهم لإسرائيل والصهيونية العالمية، ولكن لدينا نظرة جاهزة إزاء الغرب.

نحن نحسب الغربَ كلَّه شرٌ مطلق، وكل ما يأتي من الغرب مرفوض، وهذه نظرة لاتسامحية علينا الإقرار بها، وخصوصاً عندما تتعاطى بالجملة وليس بالمفرد، وهي نظرة تبسيطية على أقل تقدير، فهناك الغرب الثقافي، حيث الفنون والآداب والعمران والتتمة المنطقية لما أنجزته البشرية في تاريخها من علوم وتقانة وغيرها.

من هذه الزاوية مقاربتي لمفهوم التسامح في ما نقصده نحن إزاء أنفسنا أولاً في ما بيننا وإزاء الآخر وموقف الآخر إزاءنا وإزاء نفسه وإزاء مجتمعاته ثانياً، ولا بد من التفريق في هذه القضايا، ولا نأخذها كلّها بالكامل.

ثم لا يمكن استنساخ هذه التجارب، ما يحصل في الغرب بالكامل لا يمكن استنساخه، لكن هناك قيم إنسانية مشتركة تخص بني البشر كلهم، وعلينا أن نأخذها وأن نتمثلها بما ينسجم مع تطور مجتمعاتنا وخصوصياتها. هذه القيم هي قيم إنسانية مشتركة، وبالتالي فهي قيمنا أيضاً، وعلينا أن نحترم هذه القيم، التي هي قيم التسامح، والتي عالجت بها هذا الموضوع بما فيها بعض المقارنات.

لم أقصد أن أضع مقارنات أخرى بين المقدس والمدنس، الديني والسياسي. الكل يتحملون مسؤولية في إطار هذا المجتمع الذي تغيب عنه قوانين بحاجة إلى قيم تترسخ وفق القانون، وهو بحاجة إلى بيئة صحية ولا تتحقق تلك من دون مؤسسات قضاء عادل ونزيه ومستقل، وتربية متسامحة، ومجتمع مدني. كل هذه الأمور تدخل في الحسبان، لذلك أنا أشكر الزملاء الذين قاربوا الفكرة من زاوية أخرى ولكن مقاربتي شيء آخر بالكامل.

١٣ ـ يوسف الصواني

شكراً لكم جميعاً على المشاركة وإغناء الحوار. أنا أعتقد أنه عندما يتعلق الأمر بالإسلام ومسألة التسامح أو المسامحة والاعتراف ليس هناك من سند يمكن الرجوع إليه أقوى من دستور المدينة الذي وضعه النبي (ﷺ) الذي أسس لكيان مدني

(وليس لدولة دينية) قام على فكرة المساواة في الحقوق. أخيراً أعتقد أن في القولة الشهيرة للإمام علي (ﷺ): «الناس صنفان أخٌ لك في الدين ونظيرٌ لك في الخلق» قوة وبلاغة تدل على هذه القيم بصورة في غاية السمو. ختاماً أؤكد أهمية ما أورده أخي عبد الحسين في ختام ورقته من قول الإمام علي أيضاً «لا تستوحش طريق الحق لقلة سالكيه». هذا بالتأكيد أمر مركزي بالنسبة إلى المهتمين بالنهضة، وأعتقد أن مركز دراسات الوحدة العربية حريص على ذلك دائماً. أشكركم مجدداً ونتمنى أن نلتقي بكم مرة أخرى في حوارات المركز.

القسم الثالث

العدالة الانتقالية(*)

(*) في الأصل، دراسات هذا القسم، عبارة عن ورقتي عمل قدمتا إلى الحلقة النقاشية التي عقدت في مقر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، بتاريخ ٨ أيار/ مايو ٢٠١٣، ونشرت في: المستقبل العربي، السنة ٣٦، العدد ٤١٣ (تموز/ يوليو ٢٠١٣)، ص ٩٧ ـ ١٧١.

الفصل السابع

العدالة الانتقالية: مقاربات عربية للتجربة الدولية

عبد الحسين شعبان

تمهيد

لا يزال مفهوم العدالة الانتقالية من المفاهيم الغامضة أو الملتبسة، وخصوصاً لما يشوبه من إبهام في ما يتعلق في الجزء الثاني من المصطلح، أي «الانتقالية». فهل توجد عدالة انتقالية؟ وما الفرق بينها وبين العدالة التقليدية المرتبطة بأحكام القضاء واللجوء إلى المحاكم بأنواعها ودرجاتها[1]؟

---

(١) وأود أن ألفت الانتباه إلى مئات المؤلفات المرموقة التي صدرت في الغرب وفي بعض دول أمريكا اللاتينية في السنوات الأخيرة، بخصوص موضوع العدالة الانتقالية، أدرج هنا لمن يريد الاطلاع على المزيد من المقاربات عدداً منها باللغة الإنكليزية: Tricia D. Olsen, Leigh A. Payne, and Andrew G. Reiter, *Transitional Justice in Balance: Comparing Processes, Weighing Efficacy* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2010); Melissa S. Williams, Rosemary Nagy and Jon Elster, *Transitional Justice* (New York: New York University Press, 2012); Bronwyn Anne Leebaw, *Popular Transitional Justice Books* (2011); Cath Collins, *Post-transitional Justice: Human Rights Trials in Chile and El Salvador* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2010); Pablo de Greiff and Roger Duthie, eds., *Transitional Justice and Development: Making Connections* (New York: Social Science Research Council, 2009); Chandra Lekha Sriram and Suren Pillay, eds., *Peace Versus Justice?: The Dilemma of Transitional Justice in Africa* (Oxford: James Currey, 2010); Alexander Laban Hinton, ed., *Transitional Justice: Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2010); Joanna R. Quinn, ed., *Reconciliation(s): Transitional Justice in Postconflict Societies* (Montréal; Ithaca [NY]: McGill-Queen's University Press, 2009); Phil Clark and Zachary D. Kaufman, eds., *After Genocide: Transitional Justice, Post-conflict Reconstruction and Reconciliation in Rwanda and Beyond* (New York: Columbia University Press, 2009); Naomi Roht- =

إذا كانت فكرة العدالة قيمة مطلقة ولا يمكن طمسها أو التنكّر لها أو حتى تأجيلها تحت أي سبب كان أو ذريعة أو حجة، فإن العدالة الانتقالية تشترك مع العدالة التقليدية في إحقاق الحق وإعادته إلى أصحابه وفي كشف الحقيقة وفي جبر الضرر وتعويض الضحايا، وخصوصاً لما له علاقة بالقضايا السياسية والمدنية العامة.

لكن العدالة الانتقالية تختلف عن العدالة التقليدية المتواترة في كونها تُعنى بالفترات الانتقالية، مثل: الانتقال من حالة نزاع داخلي مسلح أو حرب أهلية إلى حالة السلم والانتقال الديمقراطي، أو من حالة انهيار النظام القانوني إلى إعادة بنائه بالترافق مع إعادة بناء الدولة أو الانتقال من حكم تسلّطي دكتاتوري إلى حالة الانفراج السياسي والانتقال الديمقراطي، أي الانتقال من حكم منغلق بانسداد آفاق، إلى حكم يشهد حالة انفتاح وإقرار بالتعددية. وهناك حالة أخرى هي فترة الانعتاق من الكولونيالية أو التحرر من احتلال أجنبي باستعادة كيانية مستقلة أو تأسيس حكم محلي، كل هذه المراحل تواكبها في العادة بعض الإجراءات الإصلاحية الضرورية وسعي لجبر الأضرار لدى ضحايا الانتهاكات الخطيرة وخصوصاً ذات الأبعاد الجماعية.

قد يتبادر إلى الذهن أن اختيار طريق العدالة الانتقالية يتناقض مع طريق العدالة الجنائية، سواءٌ على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي، في حين أن اختيار الطريق الأول لا يعني استبعاد الطريق الثاني، وخصوصاً بالنسبة إلى الضحايا، ومسألة إفلات المرتكبين من العقاب[٢]!

لكن مفهوم العدالة الانتقالية ودوافعها السياسية والقانونية والحقوقية والإنسانية، أخذ يتبلور وإن ببطء في عدد من التجارب الدولية وفي عدد من المناطق في العالم، ولا سيّما في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية في ما يخصّ ضحايا النازية، وإن كان قد شابه بعض التسييس، وخصوصاً بعد تقسيم ألمانيا من جانب دول الحلفاء، كما اتخذ بُعداً جديداً في أمريكا اللاتينية، وبخاصة بعد ما حصل في تشيلي في إثر الانقلاب العسكري في ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٣، الذي قاده الجنرال بينوشيه. ومنذ سبعينيات القرن العشرين

= Arriaza and Javier Mariezcurrena, eds., *Transitional Justice in the Twenty-first Century: Beyond Truth Versus Justice* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006); Okwui Enwezor [et al.], *Experiments with Truth: Transitional Justice and the Processes of Truth and Reconciliation* (Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Publishers, 2003), and Peter E. Harrell, *Rwanda's Gamble: Gacaca and a New Model of Transitional Justice* (New York: Writers Club Press, 2003).

(٢) عبد الحسين شعبان، «الفكر العربي وكيانية حركة المواطنة!!،» ورقة قُدِّمت إلى ورشة عمل مهمّة لعدد من الخبراء والنشطاء في الرباط لتأسيس فريق عربي للعدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، بدعوة من مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية، والمعهد العربي لحقوق الإنسان ومركز حقوق الإنسان والديمقراطية المغربي، الرباط ٢٤ ـ ٢٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٩.

وحتى الآن شهد العالم أكثر من ٤٠ تجربة للعدالة الانتقالية، من أهمها تجارب تشيلي والأرجنتين والبيرو والسلفادور ورواندا وسيراليون وجنوب أفريقيا وتيمور الشرقية وصربيا واليونان، ويمكن عد البرتغال وإسبانيا والبلدان الاشتراكية السابقة دولاً شهدت نوعاً من أنواع العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، كما يمكن عدّ تجربة لبنان ما بعد الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٨٩) وما بعد مؤتمر الطائف بأنها اتخذت وجهاً من أوجه العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية، وإن لم تنطبق عليه الشروط العامة للعدالة الانتقالية كاملة، وخصوصاً كشف الحقيقة وجبر الضرر وتعويض الضحايا والإصلاح المؤسسي، إلّا أن التجربة اللبنانية على الرغم مما عليها فهي بحاجة إلى تأمل ودراسة، ولا سيّما في ظروف لبنان الراهنة والمعارك السياسية «المتكررة»، لكي لا يعيد التاريخ نفسه!

ولا بدّ من إدراج تجربة المغرب كأحد أهم التجارب العربية والدولية في إمكان الانتقال الديمقراطي السلمي من داخل السلطة، وخصوصاً بإشراك المعارضة التي كان في مقدمها عبد الرحمن اليوسفي الذي عُيِّن رئيساً للوزراء (الوزير الأول)، وفتح ملفات الاختفاء القسري والتعذيب، وفي ما بعد تأليف هيئة الإنصاف والمصالحة وتعويض الضحايا والعمل على إصلاح وتأهيل عدد غير قليل من المؤسسات.

أولاً: العدالة الانتقالية في الأدب الحقوقي والسياسي

منذ نحو ثلاثة عقود بدأت فكرة العدالة الانتقالية تدخل الأدب الحقوقي والسياسي الحقوقي على المستوى العربي، ابتداءً من المغرب مروراً بمصر ووصولاً إلى بلدان المشرق العربي، وهو أمر له علاقة بانتشار الثقافة الديمقراطية بوجه عام والثقافة الحقوقية بوجه خاص، ولا سيّما علاقته بانبثاق عدد من مؤسسات المجتمع المدني ونشاطها وفاعليتها، وخصوصاً بعد انتهاء عهد الحرب الباردة وموجة التغيير التي اجتاحت أوروبا الشرقية وقادت إلى تحوّلات ديمقراطية أنهت الأنظمة الشمولية وفتحت الباب على مصراعيه لإشاعة الحريات وتعزيز دور المجتمع المدني والإعلاء من شأن الفرد وتقليص تدخل الدولة بالشؤون الاقتصادية وغيرها من التوجهات الانفتاحية التي انتقلت إلى عدد من بلدان أمريكا اللاتينية وبعض بلدان آسيا وأفريقيا، حيث عُدّت الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان القيمةَ العليا، التي يقاس بموجبها تقدم أي مجتمع، وهو الأمر الذي يفترض علاقة جديدة بين الحاكم والمحكوم على أساس اختيار المحكومين للحكام دورياً وفصل السلطات وتأكيد استقلال القضاء وإعمال مبدأ سيادة القانون ومبادئ المساواة والمواطنة.

وإذا كان مثل هذا التوجّه يرتكز على قواعد عامة مشتركة تمثل المشترك الإنساني، فإن لكل بلد خصوصيته؛ ولا تشبه عملية انتقال ديمقراطي غيرها من العمليات نظراً إلى اختلاف التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتاريخي، على الرغم من المشتركات بين الأمم والشعوب.

ولعل هذه المسألة تنطبق إلى حدود كبيرة على مسألة العدالة الانتقالية المطروحة اليوم بشدة بعد انتفاضات الربيع العربي الناجحة منها أو تلك التي تنتظر إجراء تغييرات من شأنها أن تحتاج إلى الإفادة من المبادئ العامة للعدالة الانتقالية، على الرغم من أن لكل تجربة عربية نكهتها الخاصة ومذاقها المختلف، وذلك بحكم التطور التاريخي واصطفافات القوى والطبقات الاجتماعية والدينية والإثنية، وتنوّع الفاعليات والأنشطة السياسية والفكرية، فضلاً عن تراكم الكثير من المشكلات[٣].

وإذا كان هدف هذا البحث يتلخص في تسليط الضوء على تجارب دولية لمقاربتها من زواياها الفكرية والمبادئ العامة وظروف التطبيق، فإن الغرض يتركز على الإفادة من النجاحات التي حققتها، وبالقدر نفسه على التوقف عند أخطائها وثُغَرها وعيوبها بهدف تلافيها وعدم الوقوع فيها، واستخلاص الدروس منها، ذلك بأن أي عملية تقليد أو تكرار لنموذج ما دون الأخذ في الحسبان خصوصية كل تجربة سيكون تشويهاً للنموذج الأول، وإكراهاً للنموذج الثاني، فللأول سياقاته وظروفه، الناجحة والفاشلة، وللثاني أوضاعه الخاصة وتركيباته المختلفة، ولا يمكن زرع بذرة في بيئة غير ملائمة، وهو ما سيؤدي إلى عدم نموها، ولو نمت فسيكون نموّها لأجَلٍ قصير، ومن بعد ذلك تذوي وتموت. وكلا الحالين ينذران بالمخاطر، وهو ما يؤدي إلى ضياع الزمن والجهد والموارد دون طائل أو جدوى تذكر[٤].

ثانياً: في معنى العدالة الانتقالية

لعل أهم وأخطر ما يواجه الثورات العربية المنتصرة اليوم، والتي ستليها في ما بعد، هو موضوع العدالة الانتقالية وكيف سيتم التعامل مع الماضي، وهو السؤال الكبير الذي واجهته التجارب التي سبقتها، وخلال توقفنا لدراسة تجارب بلدان أوروبا الشرقية يمكن

---

(٣) انظر: عبد الحسين شعبان، **الشعب يريد..! تأملات فكرية في الربيع العربي** (بيروت: دار أطلس، ٢٠١٢)، ص ١٧٧ وما بعدها.

(٤) انظر: عبد الحسين شعبان، «الربيع العربي واستنساخ التجارب،» **الخليج** (أبو ظبي)، ٣/ ٨/ ٢٠١١.

الإشارة إلى نموذجين أساسيين: **الأول** الذي دعا إلى الاستمرارية القانونية وهو الذي مثلته تجربتا بولونيا وهنغاريا، وخصوصاً أن التغيير فيهما كان سلساً وسلمياً وتواصلياً وتدرُّجياً. **أما الثاني** فقد عكسته تجربتا ألمانيا الديمقراطية وتشيكوسلوفاكيا، إذ كان التغيير ثورياً فيهما، لذلك ارتفعت دعوات القطيعة مع الماضي واستخدام العدل العقابي والتاريخي وسيلة لمعالجة جرائم النظام السابق، وإنْ كانت الثورة في تشيكوسلوفاكيا بدت «ألمانية» الملامح بالنزول إلى الشوارع والساحات، لكنها اكتسبت سمات بولونية وهنغارية عشية التغيير، ولا سيّما بقبول مبدأ التفاوض والانتقال السلمي للسلطة، ولعل هذا الأمر يعود إلى أن جزءاً من معسكر النظام كان متفهماً ومرناً وبدأ بعضه ينحاز إلى جانب الثورة المخملية.

أياً كانت الأسباب، فقد واجهت هذه البلدان وبلدان أخرى موضوع العدالة الانتقالية وكيفية التعامل مع الماضي بالتشدّد أو بالمرونة، لكن مع الحفاظ على قيم العدالة والتضامن الاجتماعي وتعويض الضحايا والعمل على إصلاح النظام القانوني، وأولاً وقبل أي شيء، على كشف الحقيقة الكاملة والتمكّن من معرفة حجم الأضرار التي لحقت بالمجتمع والأفراد من جراء سياسة التسلط وسوء استخدام السلطة والنفوذ.

ولكن ماذا نعني بالعدالة الانتقالية؟ هل هي عدالة خاصة؟ أم عدالة للمرحلة الانتقالية تختلف عن القواعد العامة للعدالة؟ أم أنها شيء آخر؟

يمكن القول إن انهيار الأنظمة القانونية في بعض البلدان أو عدم صلاحيتها أو أهليتها لأسباب تتعلق بالحروب والنزاعات والثورات والصراعات المسلحة أو بالاحتلال، يدفع إلى إيجاد نمط انتقالي جديد للعدالة وصولاً إلى الدولة القانونية، عبر قواسم مشتركة في ما يتعلق بكشف الحقيقة وتعويض الضحايا وجبر الضرر والتأسيس لمستقبل مختلف عن الماضي، ولا سيّما بإصلاح أو بوضع أسس جديدة للنظام القانوني.

منذ منتصف القرن العشرين كانت الحروب والتمرّدات المسلحة والنزاعات العرقية والدينية والممارسات القمعية تسبب معاناة إنسانية هائلة تؤدي في الغالب إلى وفاة الملايين من الناس ومعظمهم من المدنيين. اشتملت تلك الأحداث المروّعة على إبادة جماعية وأعمال تعذيب شنيعة واختفاء أشخاص قسراً واغتصاب ومذابح ونزوح جماعي، وقد كان الإفلات من العقاب يمارس على نحو مؤسسي يحمي مرتكبي هذه الجرائم.

كان الرأي العام الدولي يزداد مطالبة عقب حدوث مثل تلك الانتهاكات بإيجاد نظام يستجيب لمتطلبات العدالة وصولاً إلى الحقيقة بما يؤمن المصالحة أيضاً، ولا سيّما بعد المساءلة. وأحياناً كان يطلق على هذا النوع من العدالة مصطلح «عدالة ما بعد النزاعات» وعلى أساسه تم وضع مبادئ شيكاغو التي أعدّت لتحقيق عدالة ما بعد النزاعات، وتلك لا تعني سوى استراتيجيات مكافحة الإفلات من العقاب أو «العدالة الانتقالية» وهي عملية متعدّدة الأوجه تتجاوز النهج القانوني الرسمي لمفهوم العدالة المعروف.

وقد عرف العالم في النصف الثاني من القرن الماضي تأليف لجان خاصة تختص بالعدالة الانتقالية أطلق عليها لجان الحقيقة أو لجان الحقيقة والمصالحة أو الإنصاف والمصالحة، أو غير ذلك من المسميات، وكانت الدول المبادرة لذلك في أمريكا اللاتينية، ثم ظهرت في ما بعد في أفريقيا؛ وهكذا يدخل في تاريخ الفكر السياسي والقانوني والثقافة الديمقراطية موضوع العدالة الانتقالية واللجان الخاصة. أما البلد العربي الوحيد الذي أسس هيئة للعدالة الانتقالية فهو المغرب بعد الإصلاحات التي شهدتها أواسط التسعينيات من القرن الماضي.

في تقرير للأمين العام السابق للأمم المتحدة يعرّف «العدالة الانتقالية» بأنها تشمل «كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفّهم وتجاوز تركة الماضي الواسعة النطاق بغية كفالته للمساءلة وإحقاق العدل وتحقيق المصالحة». وقد ربط كوفي أنان ذلك باستراتيجيات شاملة بحيث تتضمن الاهتمام على نحو متكامل بالمحاكمات الفردية ووسائل جبر الضرر وتقصي الحقيقة والإصلاح المؤسسي أو أي شكل يدمج على نحو مدروس هذه العناصر على نحو ملائم[٥].

لعل الجهة المسؤولة عن موضوع العدالة الانتقالية هي مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. وقد أشارت نافانيتيم بيلاي، مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، إلى أن مساعي العدالة الانتقالية يجب أن تقوم على حقوق الإنسان وأن تركّز على نحو متسق على حقوق وحاجات الضحايا وأسرهم وعلى ضرورة إجراء حوار وطني، فالأشخاص الذين تضرروا من جرّاء أفعال القمع أو النزاع في الماضي يحتاجون

---

(٥) انظر: تقرير الأمين العام إلى مجلس الأمن الدولي بشأن «سيادة القانون والعدالة الانتقالية، في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع» S/2004/616 (الفقرتان ٨ و٢٦). قارن: أربور لويز، «العدالة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات التي بمرحلة انتقالية،» (محاضرة أُلقيت في المركز الدولي للعدالة الانتقالية)، نيويورك ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.

إلى التعبير عن آرائهم بحرية يتسنى لبرنامج العدالة الانتقالية أن يراعي تجاربهم ويحدد حاجاتهم واستحقاقاتهم[٦].

أما مبادئ شيكاغو ما بعد النزاعات فقد حددها المشروع الذي أشرف عليه وأداره محمود شريف البسيوني وحرره دانيل روتنبرغ بالتعاون مع إيتيل هيغونيه ومايكل حنا، وهي تتلخص بسبعة مبادئ، هي محاكمة المرتكبين واحترام الحق في الحقيقة والاعتراف بالوضع الخاص للضحايا، واعتماد سياسة التنحية (العزل) ودعم البرامج الرسمية والمبادرات الشعبية لتخليد ذكرى الضحايا، ودعم الإجراءات والوسائل التقليدية والأهلية والدينية في التعاطي مع الانتهاكات السابقة والمشاركة بالإصلاح المؤسسي لدعم سيادة القانون والحقوق الأساسية والحكم الرشيد[٧].

أما أهم العناصر الأساسية لعدالة ما بعد النزاعات فهي ترتكز على الحقوق الإنسانية المشروعة والاعتماد على القانون الدولي الإنساني لمنع الإفلات من العقاب، وذلك باعتماد المساءلة والمحاسبة على الارتكابات السابقة، واستناداً إلى مبادئ السلام والديمقراطية، وأخذ حقوق الضحايا في الحسبان لجبر الضرر والإنصاف، وتصميم استراتيجيات تستند إلى التطور الاجتماعي والثقافي والتاريخي السياسي المحلي، والتأكيد أن هذا البناء هو جزء من عملية معقدة ومتعددة الأوجه، تحتاج إلى رؤية واحترام طويل الأمد.

تشمل الاستراتيجيات البينية: المحاكمات ولجان تقصّي الحقائق والفحص الدقيق والعقوبات والإجراءات الإدارية وتخليد الضحايا وإعادة تثقيف المجتمع بخطر انتهاكات حقوق الإنسان، وبناء الذاكرة الجماعية من خلال أرشيف وطني، وذلك كلّه لا بدّ أن يصب في الإصلاح المؤسسي القانوني والقضائي والأمني والإداري والسياسي وعلى جميع المستويات. يمكن الاستفادة من التجارب الدولية على هذا الصعيد، ولا سيّما من خلال التعاون الدولي، سواء من جانب الدول أو المنظمات الدولية، ولا بدّ للاستراتيجيات أن تكون شاملة وأن تبذل عناية خاصة للفئات الضعيفة مثل الأطفال والنساء والمجموعات الثقافية الدينية والعرقية وغيرها، كما لا بدّ لهذه الاستراتيجية

---

(٦) انظر: **أدوات سيادة القانون في الدول الخارجة من نزاعات** (نيويورك؛ جنيف: مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ٢٠٠٩).

(٧) انظر: **وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية ١٥ ـ ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩** (القاهرة: جامعة الدول العربية، ٢٠٠٩) ص٢٦ ـ ٢٧، وانظر أيضاً: نص مبادئ شيكاغو لعدالة ما بعد النزاعات، الملحق في آخر هذه الدراسة.

من أن تحظى بتوافق وطني، ولا بدّ لها أيضاً من الالتزام التام بإقرار الأمن الداخلي وتحقيق بيئة آمنة وخالية نسبياً من كل ما من شأنه أن يؤدي إلى عدم الاستقرار والتوتر والتهديدات والعنف.

وغالباً ما توضع فترة زمنية لتنفيذ الاستراتيجيات الوطنية لعدالة ما بعد النزاعات، وصولاً إلى المصالحة الوطنية، من خلال المساءلة والشفافية على المستوى الفردي والمؤسسي، وعبر الاتصالات المباشرة والتشاور وإجراءات النقد والنقد الذاتي والاعتذار وغيرها.

أما جهة تنفيذ هذه المبادئ والأسس فهي المحاكم المحلية حيث الاختصاص القضائي والمحاكم الجنائية المختلطة (الدولية والمحلية) استناداً إلى القوانين المحلية والقوانين الدولية، وخصوصاً إذا عجز القضاء والقانون الداخلي عن تأمين العدالة، فيمكن الاستفادة والتعاون في الإطار الدولي لتأسيس محاكم مختلطة. أما إذا كان القانون والقضاء الداخلي منهاراً أو غير قادر أو راغب في مقاضاة المتهمين بارتكاب جرائم تتعلق بحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، فحينئذ يتم اللجوء إلى المحاكم الدولية.

تتطلب العدالة الانتقالية إجراء المحاكمات لتأمين معايير عالية من الاستقلالية والكفاءة، وذلك للتأكد أولاً وعبر التحقيق، من صحة الادعاءات لوضع استراتيجية مناسبة باحترام الإجراءات القانونية، وحظر المحاكمات المتعددة للجريمة ذاتها، فلا تجوز محاكمة متهم أكثر من مرّة على جريمة واحدة، كما يتطلب الأمر حماية الشهود وحماية الموظفين والإجراءات وتوعية الجمهور. فالزعم بطاعة الأوامر غير مقبول، كما أن الجرائم لا تسقط بالتقادم في خصوص المرتكبين إزاء جرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب الخطيرة والجرائم ضد الإنسانية ولا يتمتع رئيس الدولة بأية حصانة، ويحظر اللجوء السياسي لحماية الجناة، مع تأكيد حقوق المدعى عليهم، ولا عقوبة بأثر رجعي وفي حالة التعرض للسجن لا بدّ من حماية حقوق السجناء[٨].

تألّف عدد من لجان الحقيقة والمصالحة التي يمكن الإشارة إليها بحسب تواريخ تأليفها وما أُسست له في هذا المجال: في بوليفيا تأسست عام ١٩٨٢ الهيئة الوطنية للتحريات حول الاختفاءات؛ وفي الأرجنتين تأسست الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص عام ١٩٨٣، وأدت هذه اللجنة دوراً مهماً في ميدان العدالة الانتقالية؛ وتأسست في الفيليبين عام ١٩٨٦ الهيئة الرئاسية حول حقوق الأشخاص، ثم تبعها

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٨.

تأليف هيئتين في تشيلي عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، الأولى حول الحقيقة والمصالحة والثانية حول جبر الضرر والمصالحة؛ ثم في السلفادور التي أسست عام ١٩٩١ لجنة تقصّي الحقائق، وغواتيمالا التي أسست عام ١٩٩٤ لجنة في شأن انتهاكات حقوق الإنسان، ثم بيرو عام ٢٠٠١، والباراغوي عام ٢٠٠٣ (هيئة الحقيقة والعدالة).

وفي أفريقيا كانت هناك تجربة رواندا ١٩٩٠ وجنوب أفريقيا ١٩٩٥ (مفوضية الحقيقة والمصالحة) وكذلك سيراليون عام ٢٠٠٠. أما أحداث تيمور الشرقية فقد دفعتها إلى تأسيس هيئة التلاقي والحقيقة والمصالحة عام ٢٠٠٢ وفي غانا تم تأسيس مفوضية المصالحة الوطنية عام ٢٠٠٢ وفي صربيا أسست عام ٢٠٠٤ هيئة الحقيقة والمصالحة، وكان المغرب قد توصل عام ٢٠٠٤ إلى تأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة التي ترأسها الصديق إدريس بن زكري الذي كان سجيناً لمدة ١٧ عاماً، ثم أطلق سراحه، وكان عمله ينصب على كشف الحقيقة والإنصاف بروح من التسامح[٩].

جدير بالذكر أن التجربة المغربية للعدالة الانتقالية واجهتها ثلاثة تحديات كبرى، **أولها** أنها تستمر وتتواصل بمبادرة من النظام نفسه وبوجود الأجهزة نفسها التي قامت بالارتكابات؛ **وثانيها** أن سقفها لا يصل إلى المؤسسة الملكية التي قامت هي بالمبادرة، وبالتالي فقد ظلّت خارج دائرة المساءلة، أي أنها استبعدت منها سلفاً؛ والصعوبة **الثالثة** هي طول الفترة الزمنية التي شملتها.

كانت أولى شرارات التضامن الأممي مع الضحايا في تشيلي عام ١٩٧٥ حين أقرّت الجمعية العامة للأمم المتحدة وجود ممارسات من التعذيب وسوء المعاملة والاحتجاز التعسفي، وهو الأمر الذي شغل قطاعات قانونية وحقوقية، ولا سيّما من المجتمع المدني، للتفكير في تطوير المفهوم الذي اتخذ مصطلح العدالة الانتقالية التي تعني، كما يدلّ عليها اسمها، أنها غير دائمة بل هي موقتة وتنشأ في غمار عملية تحوّل وانتقال، إما من الحرب إلى السلم وإما من حكم تسلطي إلى حكم ديمقراطي أو عقب نزاعات مسلحة دولية أو إقليمية أو محلية؛ وتنصب اهتماماتها على التعامل مع الماضي، ولا سيّما الارتكابات وكفالة احترام حقوق الإنسان وهو ما يشير إليه الخبيران مارك فريمان وبريسيلاب هاينر من المركز الدولي للعدالة الانتقالية، حيث تساعد على إثبات الحقيقة ومحاسبة مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان وتوفير منبر للضحايا أو ذويهم

---

(٩) انظر: أحمد شوقي بنيوب: «العدالة الانتقالية: تجارب مقارنة،» ورقة قُدِّمت إلى ندوة عُقِدَت في القاهرة يومي ٢٨ ـ ٢٩ تموز/يوليو ٢٠١١، ودليل **العدالة الانتقالية**، تقديم الطيب البكوش، سلسلة أدلة تدريبية (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، ٢٠٠٧).

والتحفيز على النقاش العام والتوصية بالتعويض والإصلاح القانوني والمؤسسي وتعزيز المصالحة الاجتماعية والمساعدة في تعزيز التحول الديمقراطي[١٠].

ولعل هذا ما ذهب إليه الأمين العام للأمم المتحدة عند معالجته سياقات «مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع» بتأكيد ترابط العدالة والسلام والديمقراطية، بما فيها لمعالجة تركة الماضي وكفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق المصالحة، وهي تشمل إجراءات قضائية وغير قضائية[١١]. ومن حيث مرجعية نظام العدالة الانتقالية واللجان المنبثقة لتحقيق المصالحة والعدالة فهي تقوم على مرجعيات دولية أساسها القانون الدولي لحقوق الإنسان وقواعد القانون الدولي الإنساني، ولا سيّما اتفاقيات جنيف الأربعة الموقعة في ١٢ آب/أغسطس ١٩٤٩ وملحقاها لعام ١٩٧٧ وأحكام وقرارات المحاكم الإقليمية ونتائج وخلاصات لجان الحقيقة والمصالحة والقوانين الوطنية غير المتعارضة مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وغيرها. لذلك فإن السير في طريقها سينعكس على الضحايا إيجاباً من حيث رد الاعتبار والكرامة الإنسانية وكشف الحقيقة وجبر الضرر وكذلك واقع النهوض بحقوق الإنسان وتثقيف المجتمع بحجم وخطورة الانتهاكات المستترة أو المسكوت عنها ونشر الوعي الديمقراطي وتعزيز وتقوية المجتمع المدني ووضع أسس دولة القانون والتوجه الديمقراطي[١٢].

ثالثاً: المساءلة والحقيقة في تجارب العدالة الانتقالية[١٣]!

يعتبر موضوع **الإفلات من العقاب** «المساءلَة الجنائية» لمرتكبي جرائم الاختفاء القسري أو التعذيب أو بقية انتهاكات حقوق الإنسان الجسيمة، إحدى القضايا العقدية

---

(١٠) انظر: مارك فريمان وبريسبلاب هاينر، «المركز الدولي للعدالة الانتقالية،» نقلاً عن: بنيوب، **دليل العدالة الانتقالية.**

قارن بـ: محمود شريف البسيوني، «محاربة الإفلات من العقاب وتعزيز العدالة الدولية،» ورقة قُدِّمت إلى: **وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية ١٥ ـ ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩**، ص ٦٩ ـ ٢٥٢، وأيضاً بـ: عبد الحسين شعبان، «المحكمة الجنائية الدولية،» محاضرة أُلقيت في بيروت بدعوة من الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان عام ٢٠٠٦، ومع: طلال ياسين العيسى وعلي جبار الحسيناوي، **المحكمة الجنائية الدولية** (عمّان: دار اليازوري، ٢٠٠٩)، ص ٥٣ وما بعدها.

(١١) قارن بـ: تقرير الأمين العام للأمم المتحدة حول سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع، الأمم المتحدة (٢٣ آب/أغسطس ٢٠٠٤).

(١٢) قارن بـ: بنيوب، **دليل العدالة الانتقالية.**

(١٣) انظر: عبد الحسين شعبان: «المساءلة والحقيقة في تجارب العدالة الانتقالية،» **المستقبل**، ١٨/١٢/٢٠٠٧، **والشعب يريد..! تأملات فكرية في الربيع العربي.**

في موضوع تجارب الانتقال الديمقراطي، وخصوصاً تلك التي حدثت بانتهاء نزاعات سياسية مسلحة والعودة إلى الحكم المدني، أو بنزاعات سياسية صاحبها نشوء حالات عنف مسلح أو تطورات من داخل السلطة السياسية قضت بإنهاء حكم تسلطي أو سلطوي والتوجه إلى حكم مدني صوب الديمقراطية، ذلك بأن هذا الخيار، بما فيه من نبل، ظلّ ملتبساً وبخاصة إزاء المآسي التي تعرض لها الضحايا، سواءٌ خلال النزاعات المسلحة والحروب الأهلية أو في ظل الحكم العسكري أو الأنظمة السلطوية(١٤).

وإذا أردنا العودة إلى القواعد المعيارية بالنسبة إلى القانون الدولي الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإن مساءلة المرتكبين وتقديم الجناة إلى القضاء هو الذي يمكن اللجوء إليه، فهذه قاعدة عامة، لكن الوقائع وضعت بعض الدلالات في شأن الإفلات من المساءلة وخصوصاً بتداخل السياسي بالقانوني أحياناً.

وإذا كان الفريق العامل الخاص بالاختفاء القسري قد وضع مسطرة فيها ١٠ شروط لحالات الاختفاء القسري (عام ١٩٩٣ ـ الدورة ال ٥٠ للجنة حقوق الإنسان) بهدف عدم الإفلات من العقاب، فإن عوائق وضغوطاً بالغة اعترضت تطبيق مبادئ العدالة الانتقالية، وهي شروط سياسية وقانونية. على سبيل المثال ظل موضوع الإفلات من العقاب في الأرجنتين هاجساً قائماً على الرغم من انتقال السلطة إلى المدنيين وتأليف الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص ١٩٨٣(١٥).

وبررت الحكومة الأرجنتينية في ردّها على تقرير الفريق الخاص المعني بالاختفاء القسري عام ١٩٩٣ (مداخلتها أمام لجنة حقوق الإنسان ـ ١٩٩٣) بما يلي: «واتساقاً مع نظرية أن المذنب ينبغي محاكمته، كانت الضرورة تقتضي أن يوضع عدد كبير جداً في أقفاص الاتهام من الفاعلين المباشرين وغير المباشرين، ومن يلزم من أعوانهم وشركائهم والمتواطئين معهم ومساعديهم، وفي داخل هذه الفئات كان سيتعيّن تطبيق القانون على أغلبية الضباط وضبّاط الصف في القوات المسلحة وقوات الأمن، بل والمجنّدين المشاركين في أعمال غير قانونية. فضلاً عن ذلك، كانت التحقيقات ستكشف عن المدى الكامل لمسؤولية آلاف الموظفين المدنيين في الحكومة المركزية

---

(١٤) انظر مداخلة محمود شريف البسيوني في: وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية ١٥ ـ ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩، ص ٦٩ ـ ٢٥٢، وانظر أيضاً: ورشة عمل للفريق العربي للعدالة الانتقالية، أقامها في الرباط يومي ٢٢ ـ ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩.

(١٥) انظر: عبد الحسين شعبان، «الاختفاء القسري في القانون الدولي: الكيخيا نموذجاً،» شؤون ليبية (واشنطن ـ لندن) (نص عربي ـ وإنكليزي) (١٩٩٨).

والسجون وإدارة البلديات والمستشفيات وجميع المؤسسات الضالعة في أعمال القمع، فضلاً عن آلاف الشركاء المدنيين، ولو أمكنت تلبية هذا الطلب لأدّى ذلك إلى تفجير حالة من الفوضى».

لعل تجربة الأرجنتين من حيث شمولها واتساعها، وبخاصة في موضوع المرتكبين، تقترب من تجارب البلدان الاشتراكية السابقة، وكذلك من التجربة العراقية في الماضي والحاضر، وإذا كانت مسؤولية الماضي الأساسية تقع على عاتق النظام السابق وأجهزته الأمنية والحزبية، سواء عمليات الاختفاء القسري والتعذيب أو التهجير أو القمع الجماعي، ولا سيّما بحق الكرد بوجه عام والكرد الفيلية بوجه خاص، وكذلك خلال الحملات المعروفة باسم الأنفال، فضلاً عن قصف حلبجة بالسلاح الكيميائي (١٦ ـ ١٧ آذار/ مارس ١٩٨٨) خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية وما بعدها، أو خلال الانتفاضات الشعبية ولا سيّما في جنوب ووسط العراق وفي كردستان، وفي فترة الحصار الدولي، فإن الانتهاكات الجسيمة والصارخة لكامل منظومة حقوق الإنسان تقع على عاتق قوات الاحتلال أيضاً والحكومة العراقية ما بعد الاحتلال؛ وقد كشفت أحداث سجن أبو غريب والسجون الأمريكية، إضافة إلى سجون وزارة الداخلية، حجم الانتهاكات التي تتحملها بموجب قواعد القانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ وملحقيها لعام ١٩٧٧؛ ولا يعفي ذلك الجماعات المسلحة والإرهابية من مسؤوليتها هي الأخرى لما يحصل من أعمال عنف وإرهاب دون احترام القوانين والأعراف الدولية.

لذلك لو أريد فعلاً تقديم جميع المرتكبين وذيولهم إلى القضاء في السابق والحاضر لاندلعت فوضى عارمة ربما أكبر كثيراً مما نشهده اليوم من إرهاصات حرب أهلية وتطهير مذهبي وعرقي وتهجير سكاني[١٦].

لهذا فإن فريق العدالة الانتقالية عبر المصالحة الوطنية هو السبيل الممكن لإيصال العراق، وخصوصاً ما بعد انسحاب القوات المحتلة، إلى طريق الانتقال الديمقراطي بتحديد المسؤوليات وكشف الحقيقة وجبر الضرر وتعويض الضحايا وإجراء إصلاح مؤسسي ضروري في الأجهزة الحكومية، إضافة إلى دور المجتمع المدني التنويري في

---

(١٦) انظر: عبد الحسين شعبان: «اجتثاث البعث... وشيء عن المصالحة والمساءلة والعزل السياسي! (١ ـ ٢)،» **الزمان**، ٥ و٦/ ٨/ ٢٠٠٧. قارن بـ: «مبادئ شيكاغو لعدالة ما بعد النزاعات المسلحة،» ص ٣ ـ ٦٧، وحازم محمد عتلم، «حماية ضحايا المنازعات المسلّحة،» ص ٤٣٩ ـ ٥١٦، ورقتان قُدِّمتا إلى: **وثائق مؤتمر العدالة ما بعد النزاعات المسلحة والمحكمة الجنائية الدولية ١٥ ـ ١٧ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩**.

نشر وتعميق الثقافة الديمقراطية والحقوقية، ولمنع عودة الماضي. أما التجربة الثانية فهي **تجربة جنوب أفريقيا** التي استبعدت خيار الملاحقة وخصوصاً للفاعلين السياسيين الذين كانوا يتفاوضون حول الوضع الحساس للانتقال الديمقراطي استناداً إلى سلطة القانون واحترام حقوق الإنسان.

لكن موضوع المساءلة يثير أسئلة متناقضة وحادة: فهل يمكن ملاحقة المرتكبين استناداً إلى قضاء محاكم نورنمبرغ لدولة مهزومة ارتباطاً بأوضاع قد تؤدي إلى الانفجار وبالتالي تزيد الطين بلّة. ولعل تجربة البلدان الاشتراكية السابقة تقدم أكثر من نموذج في خصوص التواصل والاستمرارية القانونية أو القطيعة والقطع مع الماضي، وهو ما ستفرد له فقرة خاصة.

أما تشيلي فبعد مرور ١٠ سنوات على عودة الحكم المدني، حدث تطور مفاجئ بإيداع بينوشيه رهن الإقامة الجبرية تمهيداً لمحاكمته بعد احتجازه في بريطانيا ومطالبة القضاء في إسبانيا بمحاكمته. وكان الجيش بقيادة بينوشيه قد أصدر قانوناً للعفو الذاتي، خلافاً لتجربة جنوب أفريقيا التي لم تقر مبدأ العفو، وكذلك تجربة الأرجنتين حين كان العفو آخر المسلسل.

لكن كشف الحقيقة وتحديد المسؤوليات كان المرتكز للمصالحة الوطنية وطيّ صفحة الماضي لاحقاً.

لقد مثّل موضوع الكشف عن الحقيقة أحد أهم التحديات الكبرى في تجارب الانتقال الديمقراطي بعد المساءلة الجنائية، ولعل الكشف عن الحقيقة يمثل أحد خيارات صدقية رجال السياسة والقانون! ويمكن إدراج ثلاثة أصناف ومبررات للكشف عن الحقيقة.

الأول، رغبة الضحايا وعائلاتهم حين كانت الأسئلة تتواتر: لماذا تم كل ذلك؟ كيف حصل؟ من هو المسؤول؟ لماذا وقعت كل تلك الانتهاكات والتجاوزات؟ أين الحقيقة؟ أي أماكن الدفن؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المشروعة والإنسانية.

الثاني، الرغبة في عدم طمس الماضي، فالماضي أساس الحاضر والمستقبل، ولا بدّ من توحيد وتوثيق الذاكرة، ولا بدّ أيضاً من معرفة تفاصيل ما حدث!! لكي لا ننسى!؟

الثالث، الرغبة في معرفة الحقيقة كاملة بكل عناصرها! والسؤال: هل يمكن معرفة كل شيء؟ هل في إمكاننا إدراك ما حصل بتقادم السنين، وربما يرغب بعض صنّاع القرار

مثل ذلك، مثلما يذهب البعض ممن أرادوا النسيان! لكن تجارب العديد من البلدان حتى الآن لم تتوصل إلّا إلى نتائج محدودة.

لكن الحقيقة بذاتها ولذاتها تجلب قدراً من التطهّر الروحي الإنساني للفرد والمجتمع، وتمثّل عنصر ردع مستقبلي ضد الانتهاكات، سواءٌ الإدلاء بشهادات أو روايات حتى وإن اختلطت معها أحداث اجتماعية أو سياسية أو قانونية، لكنها كإقرار حقوقي مهم لتكوين مدلول قانوني يشحذ الذاكرة ويعيد الاعتبار إلى الضحايا ويساهم في تعزيز العدالة الانتقالية وبالتالي يوفر أساساً للمصالحة الوطنية وللانتقال الديمقراطي.

رابعاً: الطريق الوعر إلى الحرية: أوروبا الشرقية نموذجاً

إذا كانت عملية التغيير قد حصلت في بلدان وسط أوروبا الشرقية أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، فإنها سلكت طريقين:

الأول: إجرائي، وذلك حين بدأت الأسئلة تتزاحم: حول مشروع التغيير والهوية الجديدة، أي وفق أي المعايير التشريعية يمكن تأمين نموذج براغماتي (عملي) للمفاهيم المطروحة، مثل: الديمقراطية والتعددية، واقتصاد السوق، وإرث الماضي. في المقابل، بقدر ما ينطلق التشريع من الواقع فهو ينبغي أن يتضمن القيم السياسية الرفيعة المتأصلة في الوجدان الإنساني، مثل الكرامة والحرية وعدم التعرّض للتعذيب والاعتراف بالحقوق الإنسانية، لكي تكون أساساً في عملية تكوين الإطار الدستوري الجديد والأنظمة التي تقوم عليه.

الثاني: معياري، يتعلق بالبحث في تكوين الهوية الجديدة للمجتمع السياسي ليغدو نقيضاً للمجتمع السابق الذي انهار أو تراجع. لهذا فإن كلا الاستراتيجيتين تقومان على قيمتين مثاليتين، لكنهما مترابطتان واقعياً على نحو متكامل ووثيق[١٧].

وبحكم التغيير في التوجّه الاقتصادي، وخصوصاً بالانتقال من الملكية الاشتراكية (الاجتماعية) إلى مشاريع الخصخصة واقتصاد السوق، كان لا بدّ من توافر معايير قانونية

---

(١٧) انظر: يبرجي بريشيبان، «الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في وسط أوروبا،» في: **عملية التحول: التجربة التشيكية** (تشيكيا: وزارة الخارجية، [د. ت.])، [كتاب إلكتروني]، ص ٣١، <http://old.clovekvtisni.cz/download/pdf/C_T_ARB.pdf>.

جديدة وأنظمة محددة تتيح الحرية الاقتصادية وتقلل من تدخّل الدولة وترفع الحواجز النفسية وغير ذلك، ليقوم عليها الاقتصاد الجديد الذي سينتقل من الاقتصاد الاشتراكي إلى الاقتصاد الليبرالي. وهكذا، كان الأمر يحتاج إلى المواءمة بين الاقتصاد والقانون، سواءٌ إزاء إجراءات الماضي بما فيها التأميمات وإعادة الممتلكات إلى أصحابها أو إزاء شكل النظام الاقتصادي الجديد. والإجراء الأول له علاقة بالتعويض، ناهيكم بتصفية الحساب مع المرتكبين وإقامة نظام عدالة جديد، وكل ذلك احتاج إلى عملية انتقالية استمرت في بعض البلدان نحو عشر سنوات أو أكثر، لكنها سارت باتجاه سالك على الرغم من العقبات والتحدّيات وحتى بعض الإخفافات التي واجهتها.

الأمر له علاقة بالعدالة العقابية أيضاً، ولا سيّما وقد كانت هناك مطالبات للمساءلة من خلال «الأرشفة وتسجيل جميع ظواهر الظلم وعدم العدالة (اللاعدالة) المرتكبة من قبل النظام السياسي السابق، وكشفها أمام الواقع الشعبي المشكّل حديثاً وتنظيمها في أشكال تستفيد منها الأجيال القادمة»[١٨].

ولعل نظام العدالة الانتقالية الذي سنتحدث عنه في فقرة مستقلة ونفرد له حيّزاً مستقلاً كان مطروحاً على حركات التغيير في أوروبا الشرقية، انطلاقاً من تجارب مهمة في أمريكا اللاتينية، ولا سيّما الأرجنتين وتشيلي وغيرها، إضافة إلى ترافقه مع تجربة جنوب أفريقيا[١٩].

عكست تجربة أوروبا الشرقية اتجاهين متعارضين: أحدهما يميل إلى طي صفحة الماضي بعد تطبيق إجراءات العدالة العقابية على عدد محدود من القيادات المسؤولة عن الارتكابات، بالترافق مع كشف الحقيقة والسعي لإحقاق العدالة وتعويض الضحايا وجبر الضرر، والتركيز على إصلاح الأنظمة القانونية وإلغاء كل ما من شأنه إعادة عهد الدكتاتورية والاستبداد، أما الاتجاه الثاني فقد كان يميل إلى اعتماد الانتقام وتصفية الحسابات الانتقامية مع الماضي بما فيه استخدام وسائل غير قانونية[٢٠].

إن أي عملية تدقيق للماضي ستؤدي بالطبع إما إلى المواجهة معه ومع نتائجه، وإما إلى تكوين رأي عام لتجاوزه باتجاه مستقبل جديد باستخدام العدالة الانتقالية استناداً

---

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٩) قارن بـ: بنيوب، **دليل العدالة الانتقالية**.

(٢٠) مثال على ذلك اتخاذ برلمان ألمانيا الاتحادية قراراً بتأسيس لجنة تحقيق، وأوكل إليها مهمة تقييم فترة أربعين عاماً من وجود جمهورية ألمانيا الديمقراطية، وقامت اللجنة بعمليات استجواب عامة وسرية وعقدت حلقات نقاش حول تاريخ ألمانيا الديمقراطية واستمر نشاطها من العام ١٩٩٢ ولغاية العام ١٩٩٥.

إلى معايير العدالة الجنائية (العقابية)، وخصوصاً بإيجاد شكل متوازن بين الارتكابات الماضية وبين طريقة العقاب عليها على نحو عادل، أي محاولة التقريب بين الماضي والمستقبل.

وإذا كانت تجربة جنوب أفريقيا، أو تجارب عدد من دول أمريكا اللاتينية، قد وضعت اتفاقية سياسية بما يشبه الإجماع بين الأحزاب والقوى الرئيسية تقضي بعدم ملاحقة المرتكبين السابقين بما يحقق المصالح والتسامح، فإن تجربة أوروبا الشرقية طبقت سياسة جزائية ـ وإن كانت محدودة ـ إزاء الجرائم السياسية، لكن هذه السياسة، ولا سيّما بتدقيق العديد من الحالات الفردية، بدت معقدة وأحياناً غير ممكنة تقنياً، ولا سيّما أن بعض القضاة وممثلي الدولة أبدوا عدم رغبتهم بملاحقة جرائم الماضي[٢١].

ولعل تجربتي بولونيا وهنغاريا تختلفان عن تجربتي ألمانيا الديمقراطية وتشيكوسلوفاكيا؛ فالتجربتان البولونية والهنغارية مرّتا بسلسلة متدرجة من التغييرات السياسية والدستورية «الانتقالية» (بين السلطة السابقة والمعارضة) ولا سيّما من خلال مناقشات وحوارات عامي ١٩٨٨ و١٩٨٩، في حين أن الثقة كانت معدومة بين السلطة والمعارضة في التجربتين الألمانية الديمقراطية والتشيكوسلوفاكية اللتين شهدتا تغييرات دراماتيكية راديكالية، لم يكن فيها مكان للثقة بين السلطة السابقة ومركز التغيير، الأمر الذي جعل الاستمرارية القانونية غير ممكنة، كما دفع التشريعات الجديدة للبحث في الأثر الرجعي للقوانين العقابية، لتحقيق العدالة، ولعل التبرير المقدّم على هذا الصعيد يتعلق بإعادة الثقة السياسية والدينامية الدافعة لعملية التحوّل، وإن كانت المرحلة التشيكية الأخيرة قد اقتربت من الواقعية السياسية، ولا سيّما بعد رضوخ النظام القديم واستعداده لتقديم تنازلات جوهرية لمصلحة المعارضة.

هكذا كانت بولونيا وهنغاريا مع الاستمرارية القانونية وعدم الملاحقة ومنع التشريع ذي الأثر الرجعي، في حين كانت ألمانيا الديمقراطية وتشيكوسلوفاكيا مع التغيير الثوري الراديكالي، من النظام الشيوعي إلى النظام الديمقراطي الليبرالي، ولكلا الفريقين تبريراته في شأن العدل المنشود[٢٢].

---

(٢١) انظر: بريشيبان، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٢) للمزيد من الوقوف على الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في تجارب أوروبا الشرقية، يمكن الرجوع إلى: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٤٥.

ويمكن الإشارة هنا إلى أن تشيكوسلوفاكيا التي اختارت الطريق الثوري للتغيير، مقتفية الأثر الألماني عبر الجماهير المحتشدة في الساحات والشوارع واضطرار الحكومة إلى التراجع، عادت واستفادت من التجربتين البولونية =

١ ـ رمزية جدار برلين[٢٣]!

كان الزعيم الألماني الشرقي إريش هونيكر لا يتوقع أن يُهدم جدار برلين في يوم قريب، إذ تصوّر بقاءه ١٠٠ عام كما قال، بل إن «الألمان الديمقراطيين» أسسوا دستورهم الجديد في السبعينيات على أنّ هناك أمتين ألمانيتين، بتطور مختلف ومتفاوت اجتماعياً واقتصادياً، وبنظامين سياسيين متعارضين يفصل بينهما ٤٠ عاماً ما بعد الحرب.

روّج بعض المنظرين القانونيين والباحثين الاجتماعيين على نحو احتفالي لوجود نظامين ومجتمعين وقواعد قيمية وسلوكية مختلفة بين ألمانيا الغربية وألمانيا الديمقراطية، لذلك انطلقوا من وجود متغيّر تم تكريسه دستورياً وهو يقضي بوجود «أمتين» حتى وإن كانت لغتهما مشتركة وتاريخهما مشتركاً!

لم يكن ذلك الانهيار يدر بخلد هونيكر عام ١٩٨٩، وهو يستعرض في عيد العمال العالمي (١ أيار/مايو) كتلاً بشرية متراصّة، كلّها تهتف له والنصرَ لحزبه وللاشتراكية الظافرة، في زهو لقدرات عسكرية ونجاحات اجتماعية وإمكانات إدارية وتنظيمية، وبتباهٍ بحلف مع الاتحاد السوفياتي. لكن المجتمع الألماني الديمقراطي كان يخفي في الوقت نفسه هشاشةَ تراكيب اجتماعية وقيمية، ونقصاً فادحاً في الحريات، وتعطّلَ عملية التنمية وانحسارَ الثقة بين الحاكم وجمهوره. ولعل الجدار الذي قسّم برلين أو ألمانيا، بل أوروبا، ظلّ شاخصاً، جامداً من دون حراك، على الرغم من محاولات عبوره والهروب من هذا الجانب إلى ذاك، الأمر الذي أصبح ثمناً للحرية المفقودة.

كنت كلما أعبر من برلين الشرقية متجهاً إلى برلين الغربية، من محطة فريدريش شتراسه أو الـ Check point القريبة من الكسندر بلاس، أستعيد وأستذكر ثمن الهروب، عندما تضيق فسح الحرية، وقد بنى الألمان الغربيون على الجانب الآخر «متحفاً» صغيراً يعرض بالصور والشواهد والوسائل هروب ألمان شرقيين إلى ألمانيا الغربية معظمهم يلقى حتفه بجدار مكهرب، أو تكشف سيارته أو يطلق عليه الرصاص أو يلقى القبض عليه من جرّاء وشاية أو غيرها[٢٤]. لذلك أطلق على جدار برلين اسم «حاجز الموت».

= والهنغارية، بعقد الطاولة المستديرة والتفاوض مع السلطة وإجبارها على التنحي التدريجي وإحراز النجاح تلو النجاح. انظر أيضاً: شعبان، **الشعب يريد..! تأملات فكرية في الربيع العربي**، ص ١٨١ ـ ٢٢٤.

(٢٣) الأصل في هذه الفقرة يعود إلى: عبد الحسين شعبان، «جدار برلين،» **الجريدة الكويتية**، ١٦/٧/٢٠٠٩. وشملت نحو ١٣,٥٠٠ حالة.

(٢٤) كنتُ أعرف قصصاً كثيرة عن حالات الهروب، ولكن أكثر مرّة استمعت إليها من صديقة ألمانية وبحضور أخرى تشيكية إضافة إلى الراحل أبو كاطع (الروائي والصحافي شمران الياسري) في برلين في جلسة =

لقد انهار الجدار، قبل انهياره الفعلي، في ضمائر وعقول وأفئدة الناس، وهذا ديدن كل الأنظمة الاستبدادية، إذ بدأ الأمر في بولونيا بنجاح نقابة الـ «تضامن» بقيادة فاليسا، ثم امتدّت الموجة إلى بودابست ووصلت إلى برلين، وفي طريقها كانت براغ تستعيد ربيعها المفقود. وقد احتفظت بذاكرتي بمشاعر متناقضة، يوم صادف وجودي في براغ، اندلاع الثورة المخملية، حين اصطفّت الجماهير وكأنها في عرس تريد الحرية والتعددية والحوار، وهو الأمر الذي تطوّر إلى أن طوى النظام الاشتراكي البيروقراطي صفحته المؤلمة، بعد وصول الأمور إلى طريق مسدود واختناقات لم يكن من السهل تجاوزها.

وعلى الرغم من أن الاشتراكية المطبّقة على جميع أخطائها ونواقصها وعيوبها، وأهمها تعارضها مع جوهرها الإنساني ومحتواها الاجتماعي العادل، وسلوكها سبيل الاستبداد والانفراد بالحكم، كانت بقياسات تلك الأيام حققت بعض النجاحات الاقتصادية والاجتماعية والتنموية، وهي لا يزال الكثير من الناس يفتقدونها، ولا سيّما في مجالات التعليم والصحة والعمل وغيرها، فإن غياب الحريات وسيادة نمط استبدادي شمولي «توتاليتاري» وهيمنة أقلوية على الحكم ووصول التنمية إلى طريق مسدود، باستنفاد أغراضها، دفعت الأوضاع إلى تلك النتيجة التي لم يكن هناك فرار منها، وهي أقرب إلى استحقاق حين أصبحت «الأيديولوجيا» أقرب إلى الكابوس وأحد أسباب الاختناق، ولا سيّما بتطبيقاتها الاقتصادية البيروقراطية والسياسية التسلطية، وبخاصة في ظل منافسات وضغوط إمبريالية كبيرة، في موضوع التسلح وحرب النجوم وتخصيص أكثر من تريليوني دولار أمريكي لها، وميزانيات ضخمة للعلوم والأغراض العسكرية، الأمر الذي لم يكن ممكناً مجاراته في ظروف سياسية واقتصادية معقّدة، وسباق تسلح لم يستطع الاتحاد السوفياتي الفوز فيه، على الرغم من محاولاته المتأخرة للانفتاح مع ما سمي البيريسترويكا والغلاسنوست (إعادة البناء والشفافية)، ولكن بعد فوات الأوان.

أتذكّر أيضاً عام ١٩٨٩ أن هنغاريا قررّت في خطوة غير مسبوقة دعوة الصحافيين والإعلاميين إلى حدث مهم، لم يكن أحد يتصوّر ماذا ستقدم عليه؟ وإذا بها وتحت ضوء الكاميرات تلتقط الصور لإلغاء السياج الكهربائي الذي يفصلها عن النمسا، وأصبح الطريق سالكاً بين بودابست وفيينا، وهو الذي شجّع مئات الأشخاص من

= ثقة واطمئنان (في أواسط السبعينيات) كما استمعتُ إلى حكايات مثيرة من الكاتبة والمترجمة العراقية الصديقة تحرير السماوي.

الهنغار والتشيك والألمان الشرقيين على العبور إلى النمسا يومياً، مثلما فعلوا أيام ربيع براغ الأول عام ١٩٦٨.

كان إلغاء السياج المكهرب أول خطوة كبرى لتعويم النظام الاشتراكي البيروقراطي، فقد كانت القبضة الحديدية مستمرة وخانقة إزاء اختراقات الحدود وطوال أربعة عقود أو ما يزيد، واضعة شعوباً وأمماً ومجتمعات «خلف الستار الحديدي» الذي ظلّ قلعة كبرى لا يمكن اقتحامها من الخارج على حد تعبير **سارتر**، لكنها كانت هشّةً وخاويةً من الداخل، وهو الأمر الذي شهدناه بانهيار السياج المكهرب وتظاهرات العمال في بولونيا وصعود المعارضة في هنغاريا وفي ما بعد انهيار جدار برلين وإرغام حركة الاحتجاج التشيكوسلوفاكية الحكومة على الاعتراف بها وتقديم التنازلات إليها.

وخلال بضعة أشهر شهدت برلين وألمانيا الديمقراطية هروباً شبه جماعي إلى النمسا عبر المجر حيث بلغت أعداد الفارين أكثر من ٥٠ ألفاً، وهو ما أطلقت عليه جريدة **نيوزويك** الأمريكية في حينها «الهروب الكبير»، ولعل هذا كان أحد أسباب انهيار جدار برلين وتمهيداً له.

كان إلغاء السياج المكهرب بين النمسا وهنغاريا الصفحة الأكثر وضوحاً، على أن ثمة وضعاً دولياً جديداً أخذ بالتشكّل، وأن الانقسام الذي أحدثته نتائج الحرب العالمية الثانية بدأ ينهار، وكان ذلك يعني تفكيك الستار الحديدي الذي ظلّت أوروبا الشرقية تحتجب خلفه نحو أربعة عقود، وتوّج ذلك بهدم جدار برلين، وحينها كرّت المسبحة دولة بعد أخرى، الأمر الذي أدى إلى انحلال النظام الاشتراكي العالمي، ولا سيّما بانهيار الاتحاد السوفياتي وتفكيكه عام ١٩٩١، وهو التفكك الذي شهدته بعض دول أوروبا الشرقية، حيث تفككت يوغسلافيا إلى دويلات وعاشت حروباً واقتتالاً وإبادات، ولا سيّما بصعود نزعات قومية وإثنية ودينية عبّرت فيها هويات فرعية، بالضد من الهوية الجامعة، وخصوصاً لشعورها بالإجحاف والكبت، وانفصلت تشيكوسلوفاكيا إلى التشيك والسلوفاك، على الرغم من أن انقسامها كان هو الآخر مخملياً، في حين اتجهت الأمة الألمانية نحو وحدتها، ولم ينفع معها دساتير أو قيود أو حدود أو جدار، فإرادة الوحدة الألمانية كانت هي الأقوى.

لم يعد جدار برلين سوى ذكرى مؤلمة ـ إرادوية لطريقة تفكير على صعيد الموديل الاشتراكي الداخلي، أو على صعيد العلاقات الدولية. وعلى الرغم من فشل هذا الموديل وما تركه من تداعيات، فإن طيف الاشتراكية ظلّ وسيبقى يداعب عيون الحالمين في

نومهم وفي يقظتهم لعالم أكثر عدلاً وإنسانية حيث يلغى استغلال الإنسان للإنسان، ولعل أزمة الرأسمالية العالمية الحالية وانهياراتها الاقتصادية والمالية المدوّية، تعني في ما تعنيه أن سرّ فشلها هو في نجاحها، الأمر الذي لا يجعلها في مأمن من الأزمات الدورية، وحتى لو تمكّنت من تجاوزها وتجديد قدرتها على الاستمرارية، فإنها ستواجه مشكلات جديدة ما دام الاستغلال والقهر قائمين، وهو ما كشفته مسيرتها وسيرتها لنحو قرنين من الزمان فنقيض الرأسمالية كامن في بطنها[٢٥].

٢ ـ التجربة البولونية وعام الحسم

يعتبر العام ١٩٨٩ العام السحري لأوروبا الشرقية أو كما وصفه بيتر بلاجيك «عام المعجزات». وهو وصف أطلقه عالم التاريخ تيموثي غارثون أش، على عام ١٩٨٩ حين انهارت الإمبراطورية الاشتراكية السوفياتية[٢٦] مثلما يعتبر العام ٢٠١١ بالنسبة إلى العرب هو العام السحري، حيث بدأت تنضج وتتكامل عوامل التغيير وباشرت تتفتح فيه أولى أزهار الربيع العربي. لقد انفجرت الأحداث في بولونيا بعد تراكم طويل الأمد، ولا سيّما بعد نشوء حركة التضامن (Solidarity) التي قادها ليش فاليسيا العامل النقابي الذي تزعّم حركة التغيير في جمهورية بولونيا، وأدى دوراً مهماً بعد التغيير، وقد بدأ الربيع الأوروبي من بولونيا مثلما بدأ الربيع العربي من تونس.

في عام ١٩٨٨ أسست نقابة تضامن مجلساً مدنياً مؤلفاً من ١١٩ عضواً لتمثيل المعارضة، ولا سيّما بعد أن اعترفت السلطة بالنقابة كشريك سياسي، لكونها تمثّل المعارضة المتصاعدة، وكانت السلطة البولونية بقيادة حزب العمال البولوني الموحد تعتقد أن في إمكانها الطعن بصدقية نقابة التضامن، التي دخلت في عملية معقدة وطويلة من المفاوضات مع السلطة حول الطاولة المستديرة.

---

(٢٥) يناقش جوزيف أ. شومبيتر في كتابه **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية** الذي نشره عام ١٩٤٢ مفهوم ما يسمى «التدمير الخلاق» والممارسات الاحتكارية، مؤكّداً أنه من خلال تحليل طريقة عمل الاقتصاد الرأسمالي فإنها ليست قادرة على البقاء وسيصيبها الإخفاق بداعي نجاحها ذاته، لأن نجاحها هذا يدمّر المؤسسات الاجتماعية التي تحميها وتخلق بصورة لا مهرب منها حالات لا يستطيع فيها أن يحيا، وهكذا فهي ستتغيّر من داخلها ولن يكون هذا التغيير إلا في منظومة القيم والموقف من الحياة والحضارة. ويعتبر كتاب شومبيتر من أهم كتب اجتماع القرن العشرين الرأسمالية. انظر: جوزيف شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ١٧، ٤٤، ٥٠ و٦١، والفصل السابع والفصل الثامن ص ١٩٩ ـ ٢٤٣.

(٢٦) انظر: بيتر بلاجيك، «الانتقال إلى الديمقراطية» و«الشفافية،» في: **عملية التحول: التجربة التشيكية،** ص ١٩٩.

كانت الشعارات بسيطة وجامعة، كما هي شعارات تونس أو مصر، والانتفاضات العربية الأخرى، فنقابة التضامن طرحت منذ عامي١٩٨٠و١٩٨١ مسألة إلغاء الرقابة والمطالبة بحرية الصحافة والسماح للمعارضة بالعمل في وسائل الإعلام وإزالة عملية احتكار السلطة والتنظيم وإقرار حرية التجمّع، وبإدارة محلية مستقلة وإجراء إصلاح اقتصادي.

سعت النقابة إلى التصرف كمجموعة ضغط لإجبار النظام على الاستجابة لمطالبها، وخلال الطاولة المستديرة ركّزت على ثلاث قضايا، هي: السياسة الاقتصادية والاجتماعية، والإصلاحات السياسية، والتوافق الاجتماعي ـ الاقتصادي. وفي ٥ نيسان/ أبريل ١٩٨٩ تم الاتفاق على التغيير التدريجي وإحلال الديمقراطية[٢٧] وتقرر إجراء انتخابات انتقالية حرة، حيث تم تحديد عدد المقاعد التي يمكن الفوز بها بما لا يزيد على نسبة ٣٥ بالمئة من مقاعد البرلمان البولوني، أما في مجلس الشيوخ فقد كان الأمر مفتوحاً، ولم ترغب النقابة، كما أعلنت، في تسلّم السلطة بسبب الأزمة السياسية والاقتصادية وتدخل موسكو، وفضّلت العمل كمعارضة برلمانية.

عندما حصلت الانتخابات في ٤ و١٨ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ تلقى الحزب الحاكم ضربة أليمة عندما تمكّنت النقابة بزعامة ليش فاليسيا من احتلال جميع المقاعد التي كانت قد أجلتها للانتخابات الحرة. فمن أصل ٥٦٠ مقعداً حصلت على ٢٦٠ (هي كل ما كان لها الحق للفوز به) أما في مجلس الشيوخ المفتوح فقد فازت بـ ٩٩ مقعداً من أصل ١٠٠. وكان هذا الانتصار غير المنتظر والمفاجئ قد دفع النقابة إلى تغيير استراتيجيتها، لتعلن مطالبتها برئاسة الوزراء إذا ما تسلّم الحزب الحاكم رئاسة الجمهورية.

وفي ٩ آب/ أغسطس من العام نفسه أوكل رئيس الجمهورية فويتشيخ ياروزلسكي مهمة تأليف الحكومة الجديدة إلى تادوش مازوفيستكي (الناشط الكاثوليكي) وبدأت الحكومة، التي تمثّلت حركة التضامن بنصف أعضائها، عملها الرسمي في ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

يذهب التصور البولوني القانوني إزاء فكرة العدالة العقابية في منظورها للدولة القانونية إلى أن منع العمل بالمفعول الرجعي يمثل جزءاً مهماً من مبدأ الدولة القانونية كما تم تحديدها في الإضافة الدستورية على الفقرة الأولى من دستور بولونيا القديم، كما ورد في قرار المحكمة الدستورية في آب/ أغسطس) ١٩٩٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

وبذلك تكون المحكمة الدستورية البولونية قد صاغت شكلاً من الاستمرارية القانونية بين النظامين القديم والجديد، من دون أي قطيعة بينهما، بل عمدت إلى التواصل من خلال إجراء التنقيح والتغيير على مراحل تدريجية، إلّا أن هذا التوجه تم إضعافه لاحقاً بسبب النتائج غير المرضية في ما يتعلق بقضايا ملاحقة الجرائم الستالينية المرتكبة في الفترة بين ١٩٤٤ ـ ١٩٥٦[٢٨].

وقد قررت المحكمة، وعلى نحو مقنن، اللجوء إلى تعريف المقصود بـ «الجرائم» لكي يتم استخدام المفعول الرجعي على نحو مقيّد، لأن أي انزياح عن مبدأ منع المفعول القانوني الرجعي باتجاه تطبيق مبدأ العدالة، يتطلّب وضع تعريف دقيق كما أشرنا، بالرجوع إلى الماضي، أي أنها لم تبعد تماماً المفعول الرجعي للنظام القانوني المعمول به آنفاً، إلّا أنها عدّت ذلك أمراً استثنائياً، لا يمكن استخدامه إلّا على نحو محدود جداً ولا يتناقض مع مبادئ العدالة، ويهزّ النسيج الاجتماعي مع اتخاذ تحوّطات لازمة لإنفاذ العدالة من جهة ووضع ضوابط لعدم عودة الاستبداد ثانية من جهة أخرى.

٣ ـ التجربة الهنغارية: فقه التواصل

تحرّكت الأمور في هنغاريا على نحو سريع وحاد جداً عام ١٩٨٩، فقد اضطر حزب العمال الاشتراكي الهنغاري إلى الاعتراف بالتعددية السياسية والتخلّي عن احتكاره السلطة بسبب الضغوط الشعبية القويّة، ولا سيّما من جانب المعارضة المتنامية، التي تحتشد ذاكرتها بما حدث من انتفاضة عام ١٩٥٦، وفي ما بعد بالتدخل السوفياتي الذي سارع إلى قمعها وإنزال العقاب بقادة الحزب الشيوعي الهنغاري الذين أيّدوها.

أما ما يخص حرية التعبير فقد ذهب البرلمان الهنغاري أبعد من ذلك حين وافق في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ على إصدار قانون خاص يمنح الشعب الحق في التظاهر وإقامة التجمّعات، وهو ما ساعد رسمياً على إنشاء أحزاب سياسية ناهيك بمنظمات المجتمع المدني.

وفي ٢٢ آذار/ مارس من العام نفسه نظّمت الأحزاب الناشئة حديثاً «طاولة مستديرة للمعارضة» الهدف منها توحيد صفوف المعارضة وإعدادها للتفاوض على الطريقة البولونية، مع الحزب الحاكم لتأمين طريق الانتقال الديمقراطي السلمي. وبالفعل التأمت المفاوضات في ١٣ حزيران/ يونيو بعد أخذ ورد، بطاولة ثلاثية

(٢٨) انظر: بريشيبان، «الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في وسط أوروبا،» ص ٣٩.

الأضلاع ضمّت الحزب الحاكم وأحزاب المعارضة والمجتمع المدني. وقد تعرّض الحزب الحاكم لهزيمة ملموسة بعد ثلاثة أيام من الاجتماع خلال مراسم إعادة دفن رئيس الحكومة الهنغارية إيميري ناج ورفاقه[٢٩] حيث تحولت إلى حركة مدنية سلمية شاملة وبالتدريج رفعت شعارات تدعو إلى الحرية الديمقراطية.

وقد عقد الحزب الحاكم مؤتمراً استثنائياً في ٦ ـ ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ أصدر خلاله قراراً بحل حزب العمال الاشتراكي الهنغاري، ليعلن تأسيس الحزب الاشتراكي الهنغاري خلفاً له، وكان هذا الأخير قد تخلّى عن احتكار السلطة وتأييد قيام نظام برلماني ديمقراطي تعددي، داعياً إلى قيام نظام يتجاوز التطبيقات الاشتراكية البيروقراطية المفروضة، من خلال الموافقة على نظام «الملكية المختلطة» واقتصاد السوق الاجتماعي والإدارة المدنية[٣٠].

وأقرّت تعديلات دستورية جديدة (عبر الطاولة الثلاثية) في ما يخص الأحزاب السياسية، كما ألغي مجلس الرئاسة، ليصار إلى انتخاب أعضاء مجلس نيابي جديد وبالتالي رئيس للجمهورية، وإعادة تقييم وإصلاح الأحكام القضائية الصادرة ارتباطاً بانتفاضة عام ١٩٥٦ وألغيت كلمة «شعبية» من اسم الدولة، واعتبرت هنغاريا دولة قانونية مستقلة، وذلك في ١٧ و٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩.

استقرّ الأمر حتى مطلع العام ١٩٩٠، فنظمت انتخابات برلمانية حرة في نيسان/ أبريل فاز فيها المنتدى الديمقراطي الهنغاري[٣١] بـ ٤٣ بالمئة في حين حصل الحزب الاشتراكي الهنغاري على نسبة ٥,٨ بالمئة فقط، إلّا أنها كافية لتأمين عدم انهياره بالكامل.

وقد صاغت المحكمة الدستورية الهنغارية تعاليم تتعلق بالاستمرارية القانونية، لدى مناقشتها قانون زيتينيني وتاكاش، الذي اعتبرته مناقضاً للدستور، ولا سيّما في الفترة بين ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٤ و٢ أيار/ مايو ١٩٩٠ في خصوص ملاحقة الجرائم السياسية، لأن من خلال هذا القانون سيكون من غير الممكن تمديد صلاحية الفترة

---

(٢٩) كان إيميري ناج أمين عام حزب العمال الاشتراكي الهنغاري، وقد أُعدِمَ وعدد من رفاقه عام ١٩٥٦ بسبب تأييده لانتفاضة الشعب الهنغاري ووقوفه ضدّ التدخّل العسكري السوفياتي الذي اجتاح هنغاريا بالضدّ من رغبة الشعب الهنغاري.

(٣٠) قارن بـ: بيرجي سوك، «عودة تشيكوسلوفاكيا إلى الديمقراطية،» في: **عملية التحول: التجربة التشيكية،** ص ١١.

(٣١) وهو حزب يميني كان في المعارضة وانتقل إلى السلطة بعد الانتخابات.

الزمنية المحددة المعمول بها للقانون الجزائي السابق، وهو أمر غير دستوري لأنه يجسّد شكلاً من أشكال المفعول الرجعي للتشريع السابق، وقد أدرجت المحكمة في حيثيات قرارها أيضاً رأيها الخاص في شأن طبيعة النظام السياسي في هنغاريا، بما في ذلك مشاكل الاستمرارية القانونية، حين أكدت «أن لا يوجد اختلاف جوهري بين المعايير القانونية الصادرة في فترة النظام الشيوعي وبعد المصادقة على الدستور الجديد»[٣٢].

أي أنه لا يوجد سوى مقياس واحد في عملية التدقيق في دستورية المعايير القانونية، فالدستور والقوانين الأساسية التي فرضتها التغييرات الثورية قد تمت المصادقة عليها من دون شوائب شكلية ووفقاً للأنظمة التشريعية للنظام القديم، وهو ما يستوفي مسألة الالتزام بها. وقد أكدت المحكمة أن الضمانة القانونية الموضوعية والشكلية أولوية على العدالة التي هي في إطارها العام غير منحازة، وذلك باستخدام التفسير المعياري للفقيه كلزن عن الثورة بوصفها إطاراً لجدليتها الخاصة، وهي تعبير «غير شرعي» للنظام القائم بنظام جديد، ولا سيّما باستمرارية الأول، كما هي التجربة الهنغارية، وخصوصاً في المرحلة الانتقالية واستخدام الأنظمة القائمة.

إن للتجربة الهنغارية جدلية خاصة تقوم على دينامية الاستمرارية القانونية وصولاً إلى الدولة القانونية، بتأكيد التغييرات الجديدة للنظام القانوني القديم، وقد حاولت المحكمة الدستورية الهنغارية المساهمة بنشاط في عملية الانتقال السياسي والقانوني السلمي، ولا سيّما بتأكيدها أن النظام القديم لم يكن قائماً على مبادئ الدولة القانونية، مع التشديد على ضرورة لجوء النظام الجديد لحماية هذه المبادئ بصرامة[٣٣].

ولعل هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن جدلية الاستمرارية القانونية تعني تشريع النظام الشيوعي السابق الذي تمت إدانته قانونياً، لكن مثل هذا الرأي له معارضوه، حيث تعتبر المحكمة الدستورية نفسها مساهمة في عملية الانتقال السلس للسلطة من نظام بيروقراطي اشتراكي إلى نظام ديمقراطي ليبرالي، مستخدمة هي ذاتها مبادئ الدستور والقانون كمعايير عامة. وهكذا أخضع ما يسمى مبدأ العدالة التاريخي لاعتبارات الدولة القانونية، لا لتصفية الحسابات أو الإملاءات السياسية.

وقد أخذ دور المحكمة الدستورية يكبر بحكم المرحلة الانتقالية، حيث منحت نفسها سلطات أوسع مما تستحقه، ولا سيّما النفوذ المعياري لفترة موقتة. ولعل هذا

(٣٢) انظر: بريشيبان، «الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في وسط أوروبا،» ص ٣٧.
(٣٣) المصدر نفسه.

يذكرنا بموقف المجلس العسكري في مصر ودور المشير حسين طنطاوي ومحاولته إعطاء نفسه حجماً أكبر مما هو مقرر ضمن الفترة الانتقالية الموقتة. وقد واجهت السلطات الانتقالية في تونس وليبيا واليمن تحدّيات وإشكاليات مشابهة تتعلق بدورها الموقت من جهة ومدى قانونيتها ومعياريتها من جهة ثانية، وخصوصاً أن القضاء شهد على كل ما عليه تصدّعات كبيرة، ناهيك بالسقف الزمني المحدد بفترة انتقالية.

وفي خصوص إعادة الممتلكات فقد اتّخذت المحكمة مواقف أكثر مرونة إزاء الأثر الرجعي من موضوع العدالة الجنائية، حيث رفضت التدخل في قوانين الدولة في شأن الملكية، الذي اعتبرته أحد خروق النظام السابق، لكنها أكدت أن التدخل القضائي والأثر الرجعي ممكنان في خصوص تعويض الملكيات المصادرة أو المؤممة. ولعل هذا الإجراء استثنائي موجَّه إلى المستقبل، كما أنه إجراء محدد الغرض ويستهدف التجديد الاقتصادي وهو موجّه إلى المستقبل، ولا يمكن اعتباره قاعدة قانونية بمفعول رجعي ملزمة للحكومات الجديدة حيال أمور ممتلكات المواطنين.

٤ ـ التجربة الألمانية: فقه القطيعة

رفض إيريش هونيكر الأمين العام للحزب الاشتراكي الألماني الموحد تقديم أية تنازلات، مبدياً تحفظه إزاء أطروحات غورباتشيف في شأن إعادة البناء والشفافية (البيريسترويكا والغلاسنوست) معتبراً وجود دولتين ألمانيتين فيهما نظامان متناقضان أمر واقعي، إذ دأب الاتجاه المتشدد في ألمانيا الديمقراطية منذ عام ١٩٧٧ على الترويج لفكرة وجود أمتين بتطورّين مختلفين ومسارين لنظامين اجتماعيين متناحرين، وهو ما عكسه الدستور الألماني عام ١٩٧٧[٣٤].

كانت ردود الفعل داخل ألمانيا تتصاعد لسببين أساسيين: شحّ الحريات من جهة في ظل النظام الشمولي الكاتم للأنفاس، ولا سيّما البوليس السياسي المعروف باسم جهاز يشتازي، وانخفاض مستوى المعيشة من جهة ثانية الذي كان متخلفاً إلى حدود كبيرة عن الجارة الألمانية الغربية (الامتداد القومي الطبيعي). ولعل هذا ما أدى إلى تفاقم مشاعر السخط والإحباط. وقد ساد اعتقاد لدى أوساط واسعة أن الخروج من الأزمة لن يحدث إلّا بالهروب إلى الأمام، أي إلى جمهورية ألمانيا الاتحادية (الرأسمالية) وهو الحل الذي فضّله قادة اليمن الديمقراطي في الفترة نفسها إزاء تفاقم

(٣٤) انظر: عبد الحسين شعبان، **تحطيم المرايا: في الماركسية والاختلاف**، إعداد وتقديم خضير ميري (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩).

الأزمة الداخلية، فما كان منهم سوى الهروب إلى الجمهورية العربية اليمنية تاركين الخيار الاشتراكي خلفهم، ولا سيّما أن التطورات التي حصلت في هنغاريا أزالت معها بودابست جميع حواجزها الحدودية مع النمسا، مفسحة المجال أمام الكثير من سكان ألمانيا الديمقراطية للذهاب إلى هنغاريا ومنها الهروب إلى النمسا باتجاه الغرب(٣٥).

هكذا ارتفعت أعداد الهجرة، التي أصبحت أقرب إلى الهجرة الجماعية المنظمة. وفي الوقت نفسه اتّسعت المعارضة الداخلية في إطار «المنتدى الجديد» الذي دعا حكومة هونيكر إلى «الحوار الديمقراطي» في خصوص «الدولة القانونية» والمهمات الاقتصادية والثقافية، وتدريجاً بدأت النخبة الحاكمة وحزبها تفقد سيطرتها على الأمور، وهو ما شجع الجماهير للخروج إلى الشوارع والساحات للتظاهر، ففي لايبزغ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩) تحرك الآلاف حيث وصلت الأعداد المتصاعدة إلى ٣٠٠ ألف تقريباً واضطرت الشرطة إلى وقف قمع المتظاهرين، وهذا ما ساعد بدوره على انتقال التظاهرات المطالبة بالحرية وإجراء انتخابات حرة إلى مدن أخرى. وأجبر المتظاهرون السلطة في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر على فتح المعابر الحدودية بين برلين الشرقية وبرلين الغربية(٣٦).

هكذا سقط جدار برلين الشهير الذي كان رمزاً سيئاً لتقسيم برلين وألمانيا، بل أوروبا، ثم تطورت مطالب المتظاهرين من التحرر من النظام البوليسي وإقامة الديمقراطية، إلى الدعوة إلى وحدة الجمهوريتين اللتين تنتميان إلى أمة واحدة.

وفي شهر آذار/ مارس ١٩٩٠ تم تنظيم انتخابات جديدة في جمهورية ألمانيا الديمقراطية فاز فيها الاتحاد المسيحي الديمقراطي(٣٧). وهكذا نجح برنامج وحدة الألمانيتين وفشل مرشحو المنتدى الجديد. ودخلت الوحدة حيّز التنفيذ الفعلي في مجال النقد والاقتصاد والاجتماع، وقرر البرلمان في ألمانيا الشرقية بأغلبية الأعضاء الموافقة على انضمامها إلى جمهورية ألمانيا الفدرالية، معلناً انتهاء جمهورية ألمانيا الديمقراطية فعلياً بعد نحو ما يقارب ٤١ عاماً، واستعاد الألمان وحدتهم بعد تشطير اضطراري كان من نتائج الحرب العالمية الثانية.

---

(٣٥) انظر: شعبان، «جدار برلين».

(٣٦) انظر: سوك، «عودة تشيكوسلوفاكيا إلى الديمقراطية،» ص ١٢ ـ ١٣.

(٣٧) وكان يترأسه حينذاك المستشار الألماني الغربي هيلموت كول.

على عكس بولونيا وهنغاريا اللتين سارتا في طريق التواصلية والاستمرارية القانونية وعدم الاحتكام إلى القانون بأثر رجعي، فإن فلسفة العقاب الألمانية في العقاب على الجرائم السياسية كانت الأكثر نشاطاً وتشدداً بين جميع دول وسط أوروبا، فقد شكّل البرلمان الألماني الشرقي في تشرين الثاني/ نوفمبر العام ١٩٨٩ لجنة لملاحقة الأنشطة الإجرامية المتعلقة بسوء استخدام السلطة والفساد وتزوير نتائج الانتخابات (علماً أن البرلمان كان تحت هيمنة الحزب الاشتراكي الألماني الموحد) وقد اضطرت النخبة الحزبية (الشيوعية) الموافقة على ملاحقة المرتكبين للجرائم ولكن على أساس فردي، وتوّجت هذه السياسة بوضع بعض قيادات الحزب في السجن (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩)، وحين جرت الانتخابات الجديدة عام ١٩٩٠ وافقت جميع الأحزاب المنتخبة ديمقراطياً في البرلمان الألماني الشرقي، على اتباع سياسة ما أطلق عليه «العدل العقابي وملاحقة جرائم النظام السابق»، وتبنّت اتفاقية توحيد الألمانيتين التي وُقِّعت في وقت لاحق كما جرت الإشارة[٣٨].

نصّت الاتفاقية على أن الملاحقة القضائية ستتم وفقاً للقوانين التي كانت سائدة في جمهورية ألمانيا الاتحادية، وسيخضع مواطنو جمهورية ألمانيا الديمقراطية سابقاً لأحكام القانون الجنائي، على الرغم من أنه لم يكن معمولاً به في بلدهم الأول (وهو إجراء يطعن فيه الكثير من القانونيين)، وبقدر ما أثارت هذه الاتفاقية جدلاً قانونياً، فقد أثارت ردود فعل عملية كثيرة، ولا سيّما ما يتعلق بالإقصاء والتهميش والعزل، ناهيك بالملاحقة.

أُطلق مصطلح «العدالة الخارجية» على الأسلوب الذي اتُّبع لمحاكمة ومعاقبة المرتكبين في النظام الألماني الديمقراطي السابق أو عمليات تزوير الانتخابات أو إساءة استخدام السلطة. وقد صادقت جمهورية ألمانيا الاتحادية (الموحدة) على سياسة العدل العقابي الجزائي، التي اتخذتها في البداية مؤسسات ألمانيا الشرقية تحت ضغط المعارضة والشارع المنتفض.

استكمالاً لسياسة العدل العقابي نشأت عام ١٩٩٤ مؤسسة خاصة لملاحقة قادة جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، بسبب الجرائم السياسية المرتكبة، وحددت مهمتها لمدة خمس سنوات؛ إلّا أن نتائج التحقيق مثّلت خيبة أمل ليس على مستوى التجربة الألمانية فحسب بل على مستوى أغلبية التجارب، لأنه من بين ٢٢٧٦٥ قضية

(٣٨) انظر: بريشيبان، «الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في وسط أوروبا،» ص ٤١.

تم التحقيق فيها لم يصل منها إلى الإجراء القضائي سوى ٥٦٥ حالة فقط. لذلك، فإن محاولة استنساخ التجارب لن تؤدي النتائج المرجوّة، ما دامت التجارب الأصلية لم تصل إليها، فما بالك في ظروف العالم الثالث ومنها البلدان العربية. وأظن أن تجربة العراق خير دليل على ذلك في ما يتعلق بقانون اجتثاث البعث وما أثاره من تداعيات وانقسامات، وكان يمكن بدلاً من التعميم التوجّه إلى محاسبة مرتكبي الجرائم وتقديمهم إلى القضاء، فضلاً عن تعويض الضحايا وجبر الضرر، والمهم من كل ذلك هو كشف الحقيقة وإصلاح النظام القانوني بدلاً من التعميم ومحاربة العقيدة وأخذ البريء بجريرة المذنب[٣٩].

أما موضوع القوانين ذات المفعول الرجعي فقد صادقت ألمانيا على السياسة الأكثر نشاطاً في هذا المجال، التي تضمنت تمديد الفترات الزمنية المحددة، وصولاً إلى تجريم بعض التصرفات التي كانت تكتسب صفة شرعية في السابق.

وحدّدت الفترة الزمنية ١٩٤٩ ـ ١٩٩٠، وقد تم تمديد عمل لجان التحقيق إلى عشر سنوات، لتتزامن مع الذكرى العاشرة لتوحيد ألمانيا (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠). وفي ما يخصّ الأعمال الإجرامية الخاصة بالقتل، فقد تم تمديد الفترات الزمنية حتى عام ٢٠٣٠. وضع المشرّع الألماني فلسفة العدل العقابي في إطار فضاء قانوني شبه خيالي، وظلّ خاضعاً لنقاش وحوار لم ينقطعا حتى الآن، أساسه أن النظام العدلي للحكم السابق كان مثل النظام النازي مبنياً على سوء استخدام السلطة على نحو مستمر وعلى الطعن بالمبادئ والمعايير القانونية العامة للعدالة.

سارت ألمانيا الاتحادية الموحدة في طريق إعادة تجريم بعض الأفعال بمفعول رجعي، وإن كان الأمر استثناءً، لكنه اقتفى أثر النظام السابق في شأن ملاحقة النازيين ومصادرة ممتلكاتهم. لكن الملاحظة المهمة هنا هي كيفية التعامل مع أرشيف البوليس السياسي السري جهاز أمن الدولة (جهاز يشتازي) والمتعاونين معه؛ لهذا أنشئت مؤسسة خاصة باسم مؤسسة غاوتس التي مُنحت صلاحيات تقديم معلومات خاصة بماضي الأفراد في إطار علاقاتهم تجاه الجهات وأنشطة الأجهزة القمعية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، ويمكن للمؤسسة إعطاء «شهادة التطهير الأمني»، أي معالجة

---

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤، وعبد الحسين شعبان، «ماراثون العزل السياسي في العراق،» المستقبل، ٢٠١٠/٢/٦.

المسألة إدارياً وليس لها مفعول قانوني مباشر، لكن مثل هذه المعلومات، كان لها نتائج قانونية جدية أفادت منها الأطراف المعنية.

وإذا كان المفهوم البولوني والهنغاري يقوم على فكرة الاستمرارية القانونية (الثورة تتم عبر القانون)، فإن النظام القضائي الألماني والمحكمة الدستورية التشيكية سارت باتجاه آخر، ولا سيّما السماح بعملية التشريع ذي المفعول الرجعي. ولعل لكلا المفهومين خصومه وأنصاره، فالنظام الأول قد يسمح للكثير بالإفلات من العقاب من خلال عدم المعاقبة أو التخلّي عن إمكان المعاقبة، وقد يؤدي ذلك إلى إضعاف الدولة القانونية، حيث لا يوجد شخص فوق القانون؛ لهذا يتطلّب الأمر تصفية الحسابات مع جرائم الماضي. ولعل جواب الاستمرارية القانونية يختلف عن القطيعة مع الماضي، وهو يسعى لتجاوز الماضي بوسائل تدرّجية حرصاً على إقامة الدولة القانونية من دون انتقام أو ثأر. أما النظام الثاني فقد يزيد انقسام المجتمع ويشغله إلى حدود بعيدة من إعادة البناء، وخصوصاً أن الكثير من الجرائم المرتكبة مضى عليها زمن طويل ويصعب أحياناً التأكد منها، لكن هذا الاتجاه يسعى في الوقت نفسه إلى عدم تكرار الماضي، من خلال التذكير بالجرائم وملاحقة مرتكبيها.

إن التعامل مع تصفية حسابات الماضي ليس سهلاً بالطبع، ولا يوجد طريق واحد أو نموذج يمكن الاقتداء به أو السير على منواله، فلكل مجتمع وحالةٍ ظروفهما الخاصة، وهذا ما استوجب دراسة التجارب اللاحقة لاستخلاص الطرق والنماذج المتميزة للتعامل مع الماضي.

ولعل هذا يعكس دينامية وحيوية أي تجربة من خلال حراكها السياسي وتطورها الدستوري وجدل قضاتها ومحاكمها وبرلماناتها، لكن الأمر يتعلق بالأسلوب الذي تم فيه انتقال السلطة، ففي الدول التي حدث فيها الأمر على نحو ثوري يختلف الأمر عن الأسلوب المتبع في الدول التي كان الانتقال فيها تدريجياً، ففي الحالة الأولى اعتُمد منهج القطيعة مع الماضي، واستخدام القوانين بأثر رجعي، أما في الحالات التي تمت فيها عمليات التحوّل تدريجاً، فقد كانت تميل إلى التواصل والاستمرارية القانونية، الأمر الذي قلّص الحاجة إلى استخدام القانون بأثر رجعي، حيث لا قطيعة بين النظامين، ولا يتعلق الأمر بتجارب أوروبا الشرقية وحسب، بل إن التغيير الثوري في تونس ومصر اختلف عن التغيير التدرّجي في المغرب مثلاً خلال فترة الحسن الثاني والملك محمد الخامس، والأمر كذلك في التطور الدستوري في الأردن في عام ١٩٨٩، وفي ما بعد صدور الميثاق الوطني، وهو يختلف عن اليمن والبحرين وما شهدتهما من تغييرات في

التسعينيات، كما أنه سيكون مختلفاً عن التطور الذي حدث في ليبيا والذي يمكن أن يحدث في سورية أو الجزائر أو دول الخليج أو غيرها.

٥ ـ التجربة التشيكوسلوفاكية بين فقهين: القطيعة والتواصل

كانت التظاهرة الطلابية في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩[٤٠] الشرارة التي سرت كالنار في الهشيم. فقد تم قمعها من قبل رجال الشرطة، ومع ذلك فقد استجمعت حركة احتجاج واسعة ساهم فيها المثقفون والفنانون والمسرحيون والسينمائيون، وألّفوا أول بؤرة لحركة الاحتجاج المدنية ومن ثم الأحزابَ، الأمر الذي كان مقدمة لنشوء المنتدى المدني في براغ كحركة سياسية للمعارضة، بقيادة فاتسلاف هافل أحد أبرز المعارضين في أوروبا الشرقية.

كما نشأت في براتسلافا، عاصمة سلوفاكيا، حركة مدنية مشابهة اسمها «الشعب ضد العنف» حيث كان أبرز ممثليها الشخصية الثقافية يان بوداي والممثل المشهور ميلان كيناجكو وكان هدفهما هو الحوار مع السلطة الحاكمة حول فرض عملية التحرر من الاستبداد وفرض الديمقراطية في تشيكوسلوفاكيا، ولا سيّما عبر الحوار.

وتحت تأثير الجماهير، ولا سيّما الإضراب العام في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩، وافقت السلطة التشيكوسلوفاكية على إجراء حوار مع المعارضة برئاسة رئيس الحكومة الفدرالية لاديسلاف أدامس. وكانت النتائج المهمة للحوار هي الموافقة على إطلاق سراح المعتقلين السياسيين وإزالة الفقرات الخاصة من الدستور التي تنص على منح الحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي الدور القيادي في المجتمع وعلى حصر النشاط

---

(٤٠) يرتبط تاريخ ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر بالذاكرة التشيكوسلوفاكية بثلاث محطات مهمة: المحطة الأولى في العام ١٩٣٩ يوم خرجت تظاهرة طلابية في براغ تندّد بالاحتلال النازي وبمعاهدة العام ١٩٣٨ بين ألمانيا (النازية) وتشيكوسلوفاكيا، وقد قمع الألمان التظاهرة وقاموا بقتل أحد الطلبة وهو يان أوبتيكل، الذي أصبح رمزاً أممياً للحركة الطلابية العالمية، ولا سيّما في اتحاد الطلاب العالمي IUS الذي كان أحد أبرز المنظمات الديمقراطية المدعومة من المنظومة الاشتراكية في فترة الحرب الباردة. وبعد تحرّر تشيكوسلوفاكيا ونجاح الحزب الشيوعي في انتخابات عام ١٩٤٨، وانفتاح الدول الاشتراكية أُنشِئَت جامعة بالاسم ذاته، وتقرّر الاحتفال عالمياً بيوم الطلاب العالمي (١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر من كل عام). المحطة الثانية ترتبط بمواجهة الحركة الطلابية التشيكوسلوفاكية للغزو السوفياتي لتشيكوسلوفاكيا في ٢١ آب/ أغسطس ١٩٦٨، ولا سيّما التوجهات الإصلاحية للاشتراكية ذات الوجه الإنساني بقيادة ألكسندر دوبشيك، حين قام الطالب يان بالاخ بإحراق نفسه احتجاجاً على اجتياح قوات حلف وارسو أراضي تشيكوسلوفاكيا. أما المحطة الثالثة فقد كانت يوم ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩ حين اندلعت الثورة المخملية، بالتظاهرة التي دعت إليها المعارضة للمطالبة بالتعدّدية والحريات وإلغاء احتكار العمل السياسي والمدني من جانب الحزب الشيوعي الحاكم وما سمّي أحزاب الجبهة الوطنية.

السياسي ضمن نطاق الجبهة الوطنية، والسماح للقوى المعارضة بالعمل العلني الشرعي وفي وسائل الإعلام.

وطالب كلٌ من المنتدى المدني والشعب ضد العنف، بإجراء تعديلات جذرية في هيكلية وبرنامج الحكومة، لكنهما لم يكونا راغبين في المشاركة في هذا المشروع وكذلك في تسلّم السلطة أو على أقل تقدير المساهمة فيها، ذلك لأن الحركة المدنية نشأت على نحو سريع ومن دون تحضيرات كافية، أي مباشرة بعد ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩ وكانت بحاجة إلى وقت لتنظيم نفسها وإعداد برامجها(٤١).

وعلى الرغم من أن أدامس ظل يحتل منصب رئيس الوزراء مع ١٥ حقيبة للحزب الشيوعي، إلّا أن العنصر المهم بقي في شعبي التشيك والسلوفاك الغاضبين، اللذين رفضا هذه الحكومة، فاضطر أدامس إلى الاستقالة وفرض المنتدى المدني سبعة وزراء له في حكومة ائتلافية وطنية برئاسة الشيوعي الإصلاحي ماريان تشالفا المتعاطف مع المعارضة، فاضطر غوتساف هوساك رئيس الجمهورية والأمين العام للحزب الشيوعي إلى الاستقالة، وهو ما فسح في المجال ليصبح فاتسلاف هافل رئيساً لتشيكوسلوفاكيا بعد مناورات ومؤامرات وتحديات كثيرة، وأصبح الإصلاحي و«المعزول» الكسندر دوبتشيك (السلوفاكي)، رمز ربيع براغ عام ١٩٦٨ رئيساً للبرلمان الاتحادي وانتخبا بالإجماع من البرلمان.

وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩ توافقت القوى السياسية المجتمعة حول الطاولة المستديرة التي انتقل منها القرار السياسي إلى الهيئات التشريعية، وكان ذلك تمهيداً لعودة الديمقراطية البرلمانية، حيث أقرّ النظام التعددي الذي صادق عليه البرلمان عام ١٩٩٠، كما أقرّت الحريات المدنية وحق التجمع والتظاهر وقانون الصحافة والمطبوعات والقانون المدني، وهو ما كانت تطالب به حركة ميثاق عام ١٩٧٧(٤٢).

وخلال تلك الفترة وقعت اتفاقية جديدة بين تشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي تقضي بانسحاب كامل للجيش السوفياتي من الأراضي التشيكية(٤٣). وقد برزت قضايا أمن الدولة في المرحلة الانتقالية، وساد توجّه عام بضرورة تنظيف الحياة العامة من

---

(٤١) قارن بـ: سوك، «عودة تشيكوسلوفاكيا إلى الديمقراطية،» ص ١٤.

(٤٢) حركة احتجاجية نشطت عام ١٩٧٧ ووقّعت ميثاقاً (Charter 77) تضمن أهم مطالب المعارضة، لكنها تعرّضت للملاحقة والتشكيك بأهدافها.

(٤٣) وانسحب آخر جندي في ٢٧ حزيران/ يونيو ١٩٩١.

عملاء الأجهزة الأمنية، كما كان التوجّه الاقتصادي الجديد مصدر خلاف عميق، وقد واجهت تشيكوسلوفاكيا ثلاثة تحديات أساسية ما بعد التغيير:

ـ التحدّي الأول هو **الوضع المعاشي**، والرفاه المنشود، ولا سيّما بعد الدعوة الأولى إلى التقشف، حيث سادت بعض الهواجس والمخاوف من احتمال تردّي الأوضاع الاقتصادية أو انحدارها على نحو يهدد مئات الآلاف من الشغيلة وأصحاب الدخل المحدود في ظل اقتصاد السوق.

ـ التحدّي الثاني هو **العودة إلى أوروبا** بعد عزلة وانكماش؛ فتشيكوسلوفاكيا التي تحتل جغرافياً موقعاً مهماً في وسط وشرق أوروبا ظلّت تتطلع إلى تأدية دور أوروبي بعد عزلة مفروضة، وتحقق لها ذلك بالتحاقها بالاتحاد الأوروبي، بعد «تحررها» من النظام الشمولي.

ـ التحدّي الثالث هو **المسألة القومية ورغبة سلوفاكيا في الاستقلال**، وقد برز هذا الأمر بالتدريج على مدى السنوات الأربع والسبعين من عمر جمهورية تشيكوسلوفاكيا، التي اختارت الصيغة الفدرالية، لكن شعوراً عاماً كان يسود الشعب السلوفاكي يميل إلى الرغبة في الاستقلال وتحقيق حق تقرير المصير، ولا سيّما خلال أحداث عام ١٩٦٨ والتدخل العسكري السوفياتي، وتلاقت هذه الرغبة «ودياً» مع الرغبة التشيكية في استقلال كل منهما عن الآخر مع الحفاظ على العلاقات الطبيعية.

صادق البرلمان على خطة للتحول الاقتصادي، ولا سيّما في إطار الخصخصة وقانون إعادة الممتلكات لأصحابها (١٩٩٠). وسعت تشيكوسلوفاكيا لتوثيق عودتها إلى العالم وإلى أوروبا؛ واستقبل فاتسلاف هافل البابا يوحنا بولس الثاني في زيارة هي الأولى في نوعها إلى تشيكوسلوفاكيا.

وبعد ٧٤ عاماً من الوحدة التشيكية ـ السلوفاكية (١٩١٨) انقسمت جمهورية تشيكوسلوفاكيا إلى جمهوريتين هما التشيك والسلوفاك على نحو مخملي أيضاً، مثلما هي الثورة التي أطلق عليها الثورة المخملية، وذلك في ١/ ١/ ١٩٩٣، وتمت العملية بهدوء وتنظيم وسرعة، قياساً ومقارنة بالتصفيات الدموية التي شهدتها يوغسلافيا السابقة التي تفككت إلى ٥ دول أو الاتحاد السوفياتي السابق، الذي انشطر إلى ١٥ دولة.

وعلى الرغم من إدانة النظام السابق، فإن النخبة الديمقراطية اعترفت من جهة أخرى في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠ بالحزب الشيوعي التشيكوسلوفاكي كجزء له

كامل الحقوق في الحياة السياسية من دون أي تمييز. ولعل الانضمام إلى الحضارة اليورو ـ أطلسية والانضمام إلى حلف الناتو ولاحقاً إلى الاتحاد الأوروبي هو وراء اتخاذ مثل هذه القرارات[٤٤].

وقياساً على ألمانيا الاتحادية الموحدة، أظهرت المحكمة الدستورية التشيكية والسلوفاكية (الفدرالية)، ولاحقاً المحكمة الدستورية التشيكية، مرونة أكبر إزاء ما يسمى العدالة التاريخية والضمانات القانونية للتشريع ذي الأثر الرجعي، وعلى الرغم من وجود ما يسمى قانون التطهير الشفاف في حالة تناقض مع مبادئ الدولة القانونية، ولا سيّما مبدأ المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، فقد نظرت المحكمة إلى القانون من باب حماية النظام الديمقراطي الجديد ومنع زعزعة استقرار البلاد، وفُسّرت إجراءاتها بالقيم الجديدة للدولة الديمقراطية القانونية، وهكذا وجدت قطيعة مع الماضي، لأن هناك تناقضاً بينه وبين النظام الديمقراطي الجديد، الذي اتّخذ منهجاً جديداً متوافقاً مع الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وجوهر النظام الدستوري والقانوني.

ولعل اختلافاً كان قد برز بين الشرعية الشكلية والشرعية المادية ممثلة بالنظام الجديد[٤٥]؛ فقد حاولت الثورة المخملية الدعوة إلى تسلّم السلطة عبر الوسائل المدنية السلمية وتقديم مبادئ التسامح. وقد عبّر فاتسلاف هافل عن ذلك ذات يوم بقوله «لسنا مثلهم» محاولاً إضفاء صفات أخلاقية على الثورة.

وعلى الرغم من الكثير من الشواهد على أعمال القمع والتنكيل والتعذيب منذ شباط/ فبراير ١٩٤٨ ولغاية عام ١٩٨٩، وعلى الارتكابات بحق الممتلكات الخاصة، فلا بدّ من الأخذ في الحسبان الأعداد الغفيرة التي دخلت الحزب الشيوعي، فمن كل عشرة مواطنين كان واحد منهم عضواً في الحزب كما يقول ييرجي روجيك[٤٦] ويضيف أنه ربما لأن القاعدة الحزبية تألفت من هؤلاء الذين ساعدتهم البطاقة الحزبية على فتح طريق التدرّج الوظيفي، وتحقيق التطور في المجال العلمي.

---

(٤٤) انظر: سوك، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٤٥) انظر: بريشيبان، «الحكم الدستوري والمفعول الرجعي في وسط أوروبا،» ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤٦) ييرجي روجيك عضو المنتدى المدني في مدينة دبروجيخوفيتسه، عشيّة التغيير ثم أصبح عمدة للمدينة، وعمل لاحقاً في الاستخبارات المدنية وأصبح رئيساً لجهاز مكافحة التجسس ١٩٩٤ ـ ١٩٩٩ وبعد ذلك مديراً لجهاز الاستخبارات المدنية. انظر: ييرجي روجيك، «الخبرات المكتسبة من السياسة المحلية،» في: **عملية التحوّل: التجربة التشيكية**، ص ١٦٧ ـ ١٧٤.

إذا كان الأمر مرتبطاً بأعداد كبيرة أو صغيرة من المنتفعين، الذين لم يقتلوا أحداً ولم يمارسوا التعذيب ولم يطردوا أو ينكلوا بشخص ما، فلماذا إذاً عليهم تحمّل الذنب، ولعل مثل هذه المقاربة كانت تطرح إزاء ما ورد في معالجة أطروحات اجتثاث البعث التي أصدرها بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق(٤٧)، وهو أمر يشمل القطاع الصحي والمصرفي والجيش والإعلام والتربية والبيئة والنقابات، ناهيك بكل ما له علاقة بالمال العام.

في بولونيا أُسس معهد الذاكرة الوطنية في تموز/يوليو ١٩٩٩ لأرشفة جرائم النازية والنظام السابق، ولا سيّما القمع والملاحقة السياسية، وخصوصاً القضايا الفردية، وسمح لضحايا القمع بالاطلاع على معلومات الاستخبارات والأجهزة السرّية السابقة، علماً أن ذلك لا يؤدي إلى نتائج قانونية، على عكس تشيكوسلوفاكيا التي أسست إدارة التوثيق والتحقيق في الجرائم السابقة، أما في ألمانيا فقد تم تأليف لجنة تحقيق كما سبق أن أشرنا.

أثّرت التغييرات في كل من بولونيا وهنغاريا وألمانيا الديمقراطية وتشيكوسلوفاكيا في بقية أجزاء الكتلة الاشتراكية قبل انحلال الاتحاد السوفياتي، ففي بلغاريا حدث «انقلاب القصر» في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، أما رومانيا فقد حصلت عملية تغيير دموية في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩، وإذا كانت بولونيا وهنغاريا قد اختارتا الاستمرارية القانونية، فإن ألمانيا الديمقراطية ذهبت باتجاه القطيعة مع الماضي، ولا سيّما بانضمامها إلى ألمانيا الاتحادية، واختارت تشيكوسلوفاكيا، الطريق الألماني في بداية الأمر، بنزول الجماهير إلى الساحات والشوارع بكثافة وإجبار الحكم على التراجع عبر حل ثوري، ولعل ذلك مهّد إلى طريق وسط لاحقاً عبر الطاولة المستديرة بين السلطة والمعارضة والانتقال إلى الديمقراطية، مستفيدة بذلك من الطريقتين الألمانية من جهة، والبولونية والهنغارية من جهة ثانية، الأمر الذي يؤكد خصوصية كل حالة وكل بلد، فلا يوجد بلد يشبه الآخر، أما المشتركات فهي عامة ويمكن التلاقح في شأنها، وهو الأمر الذي يمكن قراءته عربياً وعالمياً للثورات المندلعة.

---

(٤٧) قارن بـ: شعبان: «اجتثاث البعث... وشيء عن المصالحة والمساءلة والعزل السياسي! (١ ـ ٢)».

خاتمة

يرى الباحث قبل اختتام هذا البحث أهمية وجود وثيقة عربية للعدالة الانتقالية يمكن أن تنطلق من عمل جماعي حقوقي تشارك فيه بعض منظمات المجتمع المدني ذات الصدقية المهنية بهدف تأسيس شبكة عربية تنسجم مع القواعد الدولية للعدالة الانتقالية، وهذه الوثيقة يمكن أن تمثّل قاسماً مشتركاً للعديد من البلدان العربية التي حصلت فيها تغييرات ثورية أو للبلدان الأخرى، سواء تلك التي قد تسلك سبيل فقه التواصلية والاستمرارية، ولا سيّما بالتغيير من داخل الأنظمة، أو للبلدان التي اختارت أو ستختار فقه القطيعة، التي يمكن أن تستفيد منها في الحالتين من دون أن يعني ذلك استنساخها أو تقليدها، وإنما التعامل معها نظرياً مع إمكان الإفادة من بعض جوانبها العملية، بمراعاة الظروف الخاصة ودرجة التطور القانوني والحقوقي والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لكل بلد.

لعل الهدف من العدالة الانتقالية ومن التجارب التي يكتنزها المجتمع الدولي لأكثر من ستة عقود من الزمان وفي ظل تجارب مختلفة ومتنوعة ومتعددة، إنما يرتكز على كشف الحقيقة كاملة، ولا سيّما إزاء ما حصل ولماذا حصل وكيف حصل؟ وذلك بغرض مساءلة المرتكبين وعدم تمكينهم للإفلات من العقاب، ناهيكم بجبر الضرر المادي والمعنوي وتعويض الضحايا أو عوائلهم أدبياً واجتماعياً، وصولاً إلى إقامة نظام يلتزم بالمعايير الدولية للعدالة من خلال إصلاح ما هو قائم أو بناء أنظمة قانونية وقضائية وأمنية وإدارية جديدة لمنع تكرار ما حصل، وخصوصاً من خلال مساهمة توعوية حقوقية وقانونية وأخلاقية.

بالطبع، لا تسعى مثل هذه العدالة إلى الانتقام أو الثأر أو الكيدية، لكنها تسعى إلى التهيئة لحكم القانون، وخصوصاً في حال انهيار النظام القانوني أو تعطّله أو عدم إمكان تطبيقه، سواءٌ في الفترة الانتقالية من نظام تسلطي استبدادي إلى نظام ديمقراطي أو من احتلال كولونيالي إلى الانعتاق وإحراز الاستقلال، أو لأسباب النزاعات الأهلية والحروب الداخلية إلى حالة السلم، من دون أن يعني ذلك الإخلال بمبادئ العدالة ومعاييرها، مع مراعاة الظروف الانتقالية والموقتة وحالة الانهيار التي تشهدها مجتمعات معنية، والأساس في ذلك البحث عن حلول سلمية للمشكلات الاجتماعية القائمة.

إن حركة التغيير بحاجة إلى مرحلة انتقالية لاستعادة الفضاء العمومي والتنوّع الثقافي، وصولاً إلى الخير العام الذي يعتبره **ابن خلدون** المعنى للسياسة والدلالة

المنطقية لنجاحها ولا سيّما اقترابها من العدالة، ولعلّه أول من تحدث عن ثنائية الظلم والخراب والعدل والمساواة، وهو القائل المُلك بالجند، أي باستخدام القوة الذاتية، والجُند بالمال، أي بالقوة الاقتصادية، والمال بالخراج أي دولة ضرائب وقانون، والخراج بالعمارة أي بالتنمية، والعمارة بالعدل، أي أن العدل هو سياج المدينة، وهو ما سبق للخليفة العادل عمر بن عبد العزيز أن خاطب به أحد ولاته بالقول: سوّر مدينتك بالعدل، فالعدل أفق التغيير وأساس التنوير.

ملحق: مبادئ شيكاغو لعدالة ما بعد النزاعات

مبدأ ١: تحاكم الدول المرتكبين المشتبه بهم للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني.

مبدأ ٢: تحترم الدول الحق في الحقيقة، وتشجع التحقيقات الرسمية في الانتهاكات السابقة عن طريق لجان تقصّي الحقائق أو هيئات أخرى.

مبدأ ٣: تعترف الدول بالوضع الخاص للضحايا، وتضمن وصولهم إلى العدالة، كما تُعد سبل الجبر والإنصاف.

مبدأ ٤: يجب على الدول أن تنفذ سياسات للتنحية، والعقوبات، والإجراءات الإدارية.

مبدأ ٥: يجب على الدولة أن تدعم البرامج الرسمية والمبادرات الشعبية لتخليد ذكرى الضحايا، وتثقيف المجتمع في ما يتعلق بالعنف السياسي الماضي وتخليد الذاكرة التاريخية.

مبدأ ٦: يجب على الدول أن تدعم وتحترم الوسائل التقليدية، والأهلية والدينية في التعاطي مع الانتهاكات السابقة.

مبدأ ٧: تشارك الدول في الإصلاح المؤسسي لدعم سيادة القانون، واستعادة ثقة الجمهور، وتعزيز الحقوق الأساسية، ودعم الحكم الرشيد.

الفصل الثامن

العدالة الانتقالية: المفهوم والنشأة والتجارب

أحمد شوقي بنيوب[*]

أولاً: حول مفهوم العدالة الانتقالية وشروطها المؤسسة

١ ـ في التعريف

تضمن تقرير الأمين العام للأمم المتحدة[1]، حول «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع»، المقدم إلى مجلس الأمن، التعريف الآتي: «يشمل مفهوم «العدالة الانتقالية» الذي يتناوله هذا التقرير، كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهم تركته من تجاوزات الماضي الواسعة النطاق، بغية كفالة المساءلة وإقامة العدالة وتحقيق المصالحة، وقد تشمل هذه الآليات القضائية وغير القضائية على السواء، مع تفاوت مستويات المشاركة الدولية (أو عدم وجودها مطلقاً) ومحاكمات الأفراد، والتعويض، وتقصي الحقائق، والإصلاح الدستوري، وفحص السجل الشخصي للكشف عن التجاوزات، والفصل أو اقترانهما معاً».

(*) خبير في مجال حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية.

(١) من موجز تقرير الأمين العام للأمم المتحدة حول «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع»، مجلس الأمن، ٢٤ آب/ أغسطس ٢٠٠٤، التقرير الرقم S/2004/616، ص ٢.

أقر التقرير المقدم، اعترافاً بتاريخ العدالة الانتقالية[٢] ونظريتها، التي بدأت في التشكل منذ منتصف العقد الثامن من القرن المنصرم، من التجارب الوطنية عبر العالم التي ستعرف، لاحقاً، بهيئات الحقيقة والمصالحة والإنصاف، التي كانت نتائج تقاطعات أعمالها وخلاصاتها المشتركة، تمثل الأسس المؤصلة لهذه النظرية الحديثة في مجال الانتقال الديمقراطي، نظرية مستوحاة من المشترك الإنساني، حول موضوعات كبرى، همت الكشف عن حقيقة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وتحديد المسؤوليات في شأنها، وجبر الأضرار المترتبة عنها، وتحديد ضمانات عدم تكرارها، في سياقات تميزت بضرورة تعزيز السلم المدني، وإقرار المصالحة الوطنية والانتقال إلى الديمقراطية.

وكانت تجارب كل بلد ومساراته الخاصة، بمنزلة اللحظات الحية على تواصل هذا المشترك الإنساني الذي ساهم في تعزيز الفكر السياسي والثقافة الديمقراطية، إزاء قضايا طرحت في مرحلة أولى وعلى جيل أول، في بلدان من منطقة أمريكا اللاتينية، وفي مرحلة ثانية على صعيد بعض بلدان أفريقيا وآسيا، وراهناً في الوطن العربي، الذي بفضل أحداث «ربيعه» الكبرى، أطلقت ديناميات واعدة في مجال العدالة الانتقالية: في المغرب، بالتقدم في تنفيذ عدد من توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة، وفي تونس، بتبلور مسار إعدادي نوعي أفضى إلى ميلاد مشروع قانون لهيئة «الحقيقة والكرامة»، وفي كل من ليبيا واليمن باقتراح مشروعين قانونيين يؤشران إلى المستقبل، وفي مصر بتواصل الدعوات إلى الحوار الواسع حول الممكن من العدالة الانتقالية.

وفي تونس يعرف الفصل الأول من مشروع قانون هيئة الحقيقة والكرامة المعروض على المجلس الوطني التأسيسي:

---

(٢) من لجان الحقيقة والمصالحة: «هيئة التحريات حول اختفاء الأشخاص» (أوغندا) (١٩٧٤)؛ «الهيئة الوطنية للتحريات حول الاختفاء» (بوليفيا) (١٩٨٢)؛ «الهيئة الوطنية حول اختفاء الأشخاص» (الأرجنتين) (١٩٨٣)؛ «الهيئة الرئاسية حول حقوق الأشخاص» (الفيليبين) (١٩٨٦)؛ «الهيئة الدولية للبحث حول انتهاكات حقوق الإنسان» (رواندا) (١٩٩٠)؛ «الهيئة الوطنية حول الحقيقة والمصالحة» (التشيلي) (١٩٩٠)؛ «الهيئة الوطنية للجبر والمصالحة» (التشيلي) (١٩٩١)؛ «لجنة تقصي الحقائق بشأن السلفادور» (السلفادور) (١٩٩١)؛ «لجنة بيان انتهاكات حقوق الإنسان وأعمال العنف التي سببت معاناة الشعب الغواتيمالي» (غواتيمالا) (١٩٩٤)؛ «مفوضية جنوب أفريقيا للحقيقة والمصالحة» (جنوب أفريقيا) (١٩٩٤)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (سيراليون) (١٩٩٤)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (البيرو) (٢٠٠١)؛ «هيئة التلقي والحقيقة والمصالحة» (تيمور الشرقية) (٢٠٠٢)؛ «مفوضية المصالحة الوطنية» (غانا) (٢٠٠٢)؛ «هيئة الحقيقة والعدالة» (الباراغواي) (٢٠٠٣)؛ «هيئة الحقيقة والمصالحة» (صربيا) (٢٠٠٣)؛ «هيئة الإنصاف والمصالحة» (المغرب) (٢٠٠٣)؛ «لجنة الحقيقة والمصالحة» (توغو) (٢٠٠٩)، و«هيئة الحقيقة والمصالحة» (البرازيل) (٢٠١٢).

«العدالة الانتقالية، حسب هذا القانون، هي مسار متكامل من الآليات والوسائل المعتمدة لفهم ومعالجة ماضي انتهاكات حقوق الإنسان، بكشف حقيقتها ومساءلة ومحاسبة المسؤولين عنها وجبر ضرر الضحايا ورد الاعتبار لهم، بما يحقق المصالحة الوطنية، ويحفظ الذاكرة الجماعية، ويوثقها، ويرسي ضمانات عدم تكرار الانتهاكات والانتقال من حالة الاستبداد إلى نظام ديمقراطي يساهم في تكريس منظومة حقوق الإنسان».

٢ ـ سياق إنشاء هيئات العدالة الانتقالية وسماتها

ترتبط دواعي إنشاء لجان الحقيقة والمصالحة التي تنوعت مسمياتها، ارتباطاً بسياقات إحداثها. وكقاعدة عامة، يمكن القول إن أسباب الإنشاء محكومة باتجاهين رئيسيين، إما الانتقال من بيئة سياسية شمولية محكومة بالاستبداد إلى بيئة التحول إلى الديمقراطية، أو الانتقال إلى بيئة السلم المدني في إطار اتفاقات سلام بين طرفين أو أكثر، في إثر نزاع سياسي مسلح طالت مدته، أو نزاع سياسي تخللته مراحل أو فترات نزاع مسلح.

يرى الخبيران مارك فريمان وبريسيلاب هاينر من المركز الدولي للعدالة الانتقالية[٣]، أن هناك، بوجه عام، سمات مشتركة للجان الحقيقة، تتمثل بكونها هيئات «موقتة غالباً ما تعمل لمدة عام أو عامين، معترفاً بها رسمياً، مفوضة من قبل الدولة، وتستمد صلاحياتها منها، وفي بعض الأحيان من المعارضة المسلحة إضافة إلى الدولة، أو ينص عليها في اتفاقية سلام، هيئات غير قضائية تتمتع بقدر من الاستقلال القانوني، عادة ما تنشأ في غمار عملية تحول وانتقال، إما من الحرب إلى السلام أو من الحكم التسلطي إلى الديمقراطية، تصب اهتمامها على الماضي، تحقق في أنماط انتهاكات معينة ارتكبت على مدار فترة من الزمن، لا حول حدث واحد بعينه، تختم عملها بتقديم تقرير نهائي يضم استنتاجاتها وتوصياتها، وتركز في عملها على انتهاكات حقوق الإنسان وعلى المعايير الإنسانية».

٣ ـ المنافع المحتملة من إنشاء لجان الحقيقة

يرى هذان الخبيران أيضاً[٤] «أن ثمة منافع محتملة، يمكن لجان الحقيقة والمصالحة أن تساعد على قيامها أو تطويرها، ومن ذلك، إثبات الحقيقة في شأن

---

(٣) مارك فريمان وبريسيلاب هاينر، المصارحة (نيويورك: المركز الدولي للعدالة الانتقالية، ٢٠٠٤).

(٤) المصدر نفسه.

الماضي، ومحاسبة مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان، وتوفير منبر عام للضحايا، وحفز النقاش العام وإثـراؤه، التوصية بتعويضات للضحايا، واقتراح الإصلاحات القانونية والمؤسسية اللازمة، وتعزيز المصالحة الاجتماعية، والمساعدة على تعزيز التحول الديمقراطي...»

ويستوجب المفهوم مع ذلك، تقديم المزيد من الإضاءات، في خصوص الشروط المؤسسة للعدالة الانتقالية من حيث طبيعتها واختصاصاتها ومرجعيتها، وهي القضايا التي يمكن التوقف عندها بإيجاز، وفق ما يلي:

تتسم لجان أو هيئات الحقيقة والمصالحة بكونها هيئات وطنية رسمية محدثة بمقتضى قانون صادر في نطاق الصلاحيات القانونية لرئيس الدولة أو رئيس الحكومة أو البرلمان، أو في نطاق اتفاقيات سلام بين الأطراف المتنازعة، أو بينها من جهة وبين الأمم المتحدة من جهة أخرى، إذ كانت قد أشرفت على تسوية النزاع.

وعلى أساس ذلك، يمكن القول إن هيئات العدالة الانتقالية، هيئات غير قضائية وغير برلمانية، بمنزلة هيئات وسيطة بين الدولة والمجتمع، موكول إليها، من منظور فقه حقوق الإنسان، النظر في اختصاصين، أحدهما نوعي والآخر زمني.

تنظر هيئات الحقيقة والمصالحة وتفصل في اختصاصين، أحدهما نوعي والآخر زمني، يتعلق الأول بنوعية الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي تتصدى لها، من خلال الكشف عنها ودراستها وتحليلها وإصدار النتائج المناسبة في شأن حالاتها، أما الاختصاص الزمني، فالمقصود به الحقبة التاريخية التي تشتغل عليها وهي فترة تطول أو تقصر بحسب سياق كل بلد ونطاق الانتهاكات الحاصلة فيه.

تستند هيئات الحقيقة والمصالحة إلى منظومات مرجعية متنوعة، قاسمها المشترك مبادئ حقوق الإنسان وحكم القانون وقيم الديمقراطية. ويندرج ضمن مصادر المرجعية، بصفة رئيسية، القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، وجميع المقتضيات القانونية الوطنية الإجرائية والجوهرية غير المتعارضة معها، وكذا أحكام وقرارات المحاكم الإقليمية لحقوق الإنسان.

تنهل المرجعية أيضاً من الآراء الفقهية لكبار الباحثين والأعمال المتطورة الصادرة عن المقررين والخبراء المختصين العاملين في مجال حقوق الإنسان.

وتبقى خلاصات ونتائج أعمال هيئات الحقيقة والمصالحة بما هي تجارب وطنية للعدالة الانتقالية عبر العالم، رصيداً يغذي باستمرار منظومتها المرجعية.

كما تستند هيئات الحقيقة والمصالحة إلى كل ما يتصل بقيم ومبادئ الثقافة الديمقراطية وقيم ومبادئ حقوق الإنسان، المتأصلة في المعتقدات الدينية والثقافة الوطنية والثقافات المحلية، وسائر الأفكار والآراء والاجتهادات الوطنية المبلورة، بين مختلف الأفرقاء، من ضحايا وحقوقيين وباحثين وخبراء وفاعلين مدنيين وسياسيين، حول قضايا السلم والعدالة والانتقال إلى الديمقراطية.

ثانياً: هل العدالة الانتقالية ضرورة؟ وما وظيفتها؟

١ ـ هل العدالة الانتقالية ضرورة؟

ليس كل بلد عاش الدكتاتورية والنظام الشمولي، ينخرط بالضرورة في العدالة الانتقالية. هناك عدد من البلدان التي قررت سياسياً طيَّ الصفحة، كإسبانيا ومعظم بلدان أوروبا الشرقية، والتي وجدت في محيطها الجيوستراتيجي داعماً لها على إعادة البناء. هذا، وإن كان بعضها قد عاد إلى الموضوع بعد سنوات على أساس بعده الثقافي في إطار حفظ الذاكرة.

وهناك بلدان أخرى سعت إليها، لكنها توقفت في بداية الطريق، على الرغم من بذلها جهوداً كبيرة.

٢ ـ ما وظائف العدالة الانتقالية؟

تتحدد وظائف العدالة الانتقالية تبعاً لمهماتها المنحدرة من الاختصاص النوعي، وهكذا تتصدى هيئاتها للكشف عن حقائق ماضي الانتهاكات بالتحري والتحقيق فيها، وتحديد المسؤوليات في شأنها، فردية أو جماعية، وإذا كانت من صميم سلطات الدولة أو أجهزتها أو من مسؤوليات جماعات غير دولتية.

كما تقرر هيئات الحقيقة والمصالحة في نطاق وظائفها، في سبل جبر الأضرار الفردية والجماعية، وتقترح ضمانات عدم التكرار التي تكون موضوع تقارير ختامية تتضمن مجموع الأعمال المتصلة بوظائفها.

وفي إطار إعمال وتفعيل الاختصاص النوعي، تقوم هيئات العدالة الانتقالية، بوظائف أخرى تعزز ثقافة حقوق الإنسان، ومبادئها، وقيمها وأهدافها النبيلة، ومن تجلياتها:

تستهدف لجان الحقيقة والمصالحة إعادة الاعتبار للكرامة الإنسانية المتأصلة، وحفظ الذاكرة الفردية والجماعية، وإعادة تأكيد صفة **المواطنة**، وبعد التحري والكشف عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان يتم إقرار **الاعتراف العمومي** بها، وجبر الأضرار الفردية والجماعية.

تساعد هيئات الحقيقة والمصالحة على إطلاق حوارات عمومية تعددية حول ثقافة حقوق الإنسان وقضايا العدالة والسلم وبناء الديمقراطية، كما تساهم بتوصياتها في إطلاق مبادرات وسياسات عمومية ذات شأن كبير، من بينها وضع خطط وطنية تشارك فيها الحكومة والمجتمع المدني والجامعة وسائر المعنيين، بقصد تعزيز مداخل التحول إلى الديمقراطية، ومن ذلك مراجعة التشريعات ذات الصلة، والتربية على حقوق الإنسان، ووضع برامج للتدريب والتكوين المستمر للموظفين المكلفين بإنفاذ القوانين...

تعمل هيئات الحقيقة والمصالحة من أجل تفعيل حق المجتمع في معرفة ما جرى، وذلك برفع المحرمات التي طبعت علاقته بالانتهاكات الجسيمة بفعل العنف وثقافة الخوف، كما ترسخ الإقرار العمومي بحق المواطنين في التعرف إلى حالاتها السابقة من خلال تنظيم جلسات عمومية تعطى فيها الكلمة للضحايا، كما تعمل الهيئات على تنظيم فضاءات للتعبير الحر والتناظر العمومي حول القضايا ذات الصلة باختصاصاتها.

وهي تعمل بعد الكشف عن حقيقة الانتهاكات والتحري والتحقيق في شأنها، على تحليلها في ضوء مرجعيتها ومعايير حقوق الإنسان في علاقتها بالسياقات العامة أو الخاصة التي أنتجتها، وآثارها المباشرة وغير المباشرة في الضحايا والمجتمع، بغية توثيقها في إطار السجل التاريخي لماضي البلد حفاظاً على ذاكرة الأفراد والجماعات.

تساهم مجموع أعمال هيئات الحقيقة والمصالحة في إغناء الثقافة الديمقراطية، في أبعادها الإنسانية الحقوقية والاجتماعية والسياسية، بفعل أجواء الحوار والتناظر العمومي الحر والسليم ـ غير المعهودين ـ حول ماضي المجتمع والأمة والطرائق التي تم التعامل بها مع الانتهاكات بالتستر عنها وإخفائها، وهكذا وبفضل مشاركة المختصين والأكاديميين والباحثين الجامعيين، تتضح الرؤى والتصورات حول سياقاتها وأدوار

الدولة والجماعات غير الدولتية، حول قضايا العنف وحفظ الذاكرة...، كما تساعد أعمال لجان الحقيقة على تعزيز مناخ الإبداعات الأدبية والفنية ومختلف الأجناس التعبيرية، كما تقوم، في إطار ذلك، وسائل الإعلام السمعية البصرية والصحافة المكتوبة بتتبع أحداث ووقائع العدالة الانتقالية نقلاً وتحليلاً وتعقيباً...

وتساهم المسارات المفضية إلى إحداث هيئات الحقيقة والمصالحة، في إغناء أدوار ووظائف منظمات المجتمع المدني، وتفيد التجارب المتنوعة للعدالة الانتقالية، أن بعضها تأسس كامتداد للديناميات التي أطلقها نشطاء حقوق الإنسان وحركات أقارب وعائلات الضحايا.

كما تأسست هيئات أخرى في ضوء مشاورات معمقة ساهم فيها ممثلو منظمات المجتمعين السياسي والمدني وحركات الضحايا وأقارب وعائلات مجهولي المصير. وفي الإجمال ساعدت هيئات الحقيقة والمصالحة في معظم التجارب على خلق أجواء نشأت في إطارها جمعيات جديدة مهتمة بالذاكرة وبجبر الأضرار الجماعية وبمتابعة توصياتها الختامية.

كما تساهم التجارب المتنوعة لهيئات الحقيقة والمصالحة، في رفع المنسوب الثقافي لديناميات الانتقال الديمقراطي وتوطيد السلم وحكم القانون، من خلال بلورة منتجات فكرية وسياسية وقانونية تخص:

- دراسة وتحليل أوجه الخصائص في الضمانات الدستورية والقانونية المتعلقة بتعزيز الفصل بين السلط التنفيذية والتشريعية والقضائية.

- القيام بدراسات لأوجه الخلل والضعف والفراغ في الأنظمة القانونية الشكلية والجوهرية من حيث حماية حقوق الإنسان وما يتعلق بالحق في الحياة والمعاملة والاحتجاز والمحاكمة العادلة...

- تحليل طرائق عمل الأجهزة والأنظمة المرتبطة بالحكامة الأمنية والضبط الجنائي والرقابة القانونية عليها.

- أدوار الحوار الوطني، السياسي والمدني والأكاديمي، في تقوية الضمانات الدستورية، إذ غالباً ما تنطلق البلدان في مراجعة دساتيرها الوطنية بعد الأعمال النهائية للعدالة الانتقالية.

- اقتراح الحلول المتعلقة بالإصلاحات المؤسسية الخاصة بالقضاء من حيث تعزيز ضمانات استقلاله والرفع من دوره الحمائي في مجال إقرار العدل.

- تقديم مداخل لتطوير السياسات العمومية في مجال حقوق الإنسان.

- إعداد مقترحات لتطوير أنظمة الضبط الجنائي وسير المؤسسات السجنية.

- تقديم مقترحات لتعزيز دور البرلمان في مجال التصدي للانتهاكات والرقابة على أعمال الأجهزة التابعة للسلطة التنفيذية.

- تطوير أنظمة الوساطة في مجال تسوية المنازعات المتعلقة بضمان ممارسة الحقوق الإنسانية.

من جهة أخرى، تمثل هيئات الحقيقة والمصالحة لحظات قوية في تاريخ الأمم، إنها أقرب إلى حركات ثقافية إصلاحية نهضوية. وعلى هذا الأساس حظيت باحترام وتقدير واسعين؛ فبحكم طبيعتها، وأدوارها ووظائفها كهيئات وسيطة بين الدولة والمجتمع، تكرّس هويتها، التي ليست بـ:

- تحالف أحزاب أو تنظيمات سياسية محكومة بإبرام المساومات أثناء قيادة عمليات التغير السلمية.

- فريق تفاوضي حول مرحلة انتقال من الحكم الاستبدادي إلى الديمقراطية أو من حالة الحرب إلى حالة السلم، بل هي نتيجة تفاوض شاق أو ثمرة نوعية من ثمار نضال طويل من أجل السلم والديمقراطية.

- جهة تساوم حول مصالح الضحايا أو الحقيقة، لكنها تستعمل آلية التفاوض للدفاع عن مصالح الضحايا والكشف عن الحقيقة.

- جهة حكومية تضع وتحاسب السياسات العمومية في مجال العدل وحكم القانون واحترام حقوق الإنسان، بل هي قوة اقتراحية توصي بأسس ومداخل الإصلاحات في هذه المجالات.

- سلطة قضائية تملك وسائل الإجبار والتفتيش والإكراه بل تستفيد من قواعد الإجراءات القضائية وتقنيات التحري واستجماع الأدلة والبراهين لدعم مسلسل الكشف عن الحقيقة.

- معهد للتاريخ بل هي إطار للحوار ولرصد سياقات ماضي الانتهاكات وتدوين وتوثيق، ما أمكن، وقائعه وأحداثه في نطاق اختصاصاتها، ومدخل ممهد للحفاظ على الذاكرة الفردية والجماعية.

- سلطة اتهام أو محاكمة، بل هي، في أحسن الأحوال، وبحسب بعض التجارب المحدودة، جهة تحيل نتائج تحرياتها على القضاء، الذي يرجع إليه اختصاص النظر في المسؤولين عن الانتهاكات في إطار محاكمة عادلة.

- طرف صدامي، بل هي وسيط محاور ومدافع قوي عن كرامة الضحايا وقيم الحقيقة والإنصاف والمشترك الإنساني.

تأسيساً على جميع الاعتبارات السالفة الذكر، يمكن القول إن هيئات الحقيقة والمصالحة هي: قوة معنوية وأخلاقية وضمير حي انبعث من تحولات وتداعيات وتحديات وصراعات مريرة وقعت في المجتمع وفي السياسة؛ وهي تعبير عن انتصار قوة العقل والسلم بعد سكوت البنادق والمسدسات الكاتمة للصوت وانتهاء عهد زوار الفجر؛ وهي سلطة معنوية وأخلاقية تعيد الاعتبار للضحايا ولذاكرة المجتمع؛ وهي مؤشر جدي أو علامة على التحول أو هي من عوامله الكبرى؛ وهي جسر مؤسس للحماية الفعلية ضد الانتهاكات والتجاوزات والخروق التي قد تحدث في المستقبل، من خلال الدعوة إلى تأسيس المقتضيات الجديدة التي من شأنها حماية مصالح المتضررين وجبر الأضرار ومساءلة المسؤولين عن الانتهاكات في إطار المحاكمة العادلة.

ثالثاً: الاستثنائي والطبيعي في العدالة الانتقالية: نصوص ثقافية سياسية

يحيل سؤال الاستثنائي والطبيعي في العدالة الانتقالية، في بعض أوجهه، على نوعية خاصة من التعارضات أو التعقيدات، التي تقف أمام تحقيق الأهداف أو بلوغ الغايات، التي من أجلها، أحدثت هيئات الحقيقة والمصالحة. ولمقاربة السؤال المطروح، اخترنا النظر إليه من منظورين اثنين: **الأول** يتعلق بالتعارض الذي قد يحصل بين قيم ومبادئ حقوق الإنسان وانتظارات الضحايا من جهة، وإكراهات السياسة وتعقيداتها من جهة أخرى، **والثاني** ويتصل بموضوع أسئلة الحقيقة التي تحاول العدالة الانتقالية البحث فيها.

١ ـ تعارضات قيم ومبادئ حقوق الإنسان والسياسة

تفيد التجارب الميدانية للعدالة الانتقالية في تقديم مستخلصات حول السؤال المطروح، الذي اخترنا جواباً له بعض النصوص الثقافية السياسية، التي تجلي بعض الأضواء حول المسارات الخاصة للعدالة الانتقالية، باعتبارها مسارات تتداخل فيها إكراهات السياسة وتوازناتها الدقيقة وإشكالاتها المعقدة ذات الصلة بالانتقال أو الانتقالات إلى السلم المدني والاستقرار السياسي، وانتظارات ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان، الأمر الذي قد يدفع في بعض الحالات إلى التأثير في سلّم أولويات العدالة الانتقالية.

يعالج النص الأول حالة غواتيمالا من حيث إشكالية الملاءمة بين متطلبات المصالحة الوطنية والمفهوم السائد عن دور القوات المسلحة وما يتصل بشرعية السلطة البرلمانية. ويتعرض النص الثاني لحالة الأرجنتين، التي تبرز الصعاب التي تعترض بناء السلم وبلوغ سقف المطالب المشروعة لضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ويحلل النص الثالث حالة جنوب أفريقيا، التي على الرغم من هول الجرائم التي ارتكبت في ظل نظام الفصل العنصري، فضلت استبعاد خيار المساءلة الجنائية الواسع النطاق.

أ ـ حالة غواتيمالا

«يحتاج طور جديد في تاريخ البلاد إلى روح التسامح والثقافة المتبادلين، وتكمن جذور الوفيات، التي تعيّن على غواتيمالا أن تبتلى بها لعقود كثيرة، في مفهوم تُعْتَبَرُ القوات المسلحة بمقتضاه الأداة الرئيسية للدفاع عن الحقوق والمصالح المشروعة.

إن فرصة غواتيمالا في نظام ديمقراطي حقيقي نادرة، والصفات الكامنة لنظام سياسي يعتمد على الحجج والإقناع وليس على القوة المجردة ليست واضحة للكثيرين. لهذا السبب، تعدّ مسيرة المصالحة الوطنية ذات أهمية كبيرة لغواتيمالا؛ فهاهنا يحاول الناس من جميع قطاعات المجتمع، تقريباً أن يتغلبوا على خلافاتهم بالوسائل السلمية، وقد يبدو من المحتم ضرورة توسيع مسيرة المصالحة الوطنية لتشمل كل الجماعات والمنظمات والمؤسسات التي لها تأثير في تنمية البلاد في المستقبل، وينبغي لثقافة الحوار الجديدة أن تشمل أيضاً القوات المسلحة على وجه الخصوص، كونها عنصراً لا يتجزأ من مجتمع غواتيمالا، فضلاً عن ذلك، قد يبدو من الصواب أيضاً تدعيم الصلات

الحالية مع الكونغرس من أجل تجنب الانطباع الخاطىء بأنه يوجد نوعان من التمثيل الوطني يتنافسان على النفوذ والسلطة»[٥].

ب ـ من الحالة الأرجنتينية

• «اتساقاً مع نظرية أن المذنب ينبغي محاكمته، كانت الضرورة تقتضي أن يوضع عدد كبير جداً في أقفاص الاتهام من الفاعلين المباشرين وغير المباشرين، ومن يلزم من أعوانهم وشركائهم والمتواطئين معهم ومساعديهم، وفي داخل هذه الفئات كان سيتعين تطبيق القانون على أغلبية الضباط وضباط الصف في القوات المسلحة الثلاث وقوات الأمن، بل والمجندين المشاركين في أفعال غير قانونية. فضلاً عن ذلك، فإن التحقيقات كانت ستكشف عن المدى الكامل لمسؤولية آلاف الموظفين المدنيين في الحكومة المركزية، والسجون، وإدارة البلديات، والمستشفيات، وجميع المؤسسات الضالعة في أعمال القمع، فضلاً عن آلاف الشركاء المدنيين، ولو أمكنت تلبية هذا الطلب لأدى ذلك إلى تفجير حالة من الفوضى.

• كانت حكومة جمهورية الأرجنتين تعي دائماً الدين الذي تدين به الدولة لشعب الأرجنتين، كما أن ضحايا القمع ليسوا بغافلين عن الصعوبات الهائلة التي تضطر الحكومة إلى التغلب عليها من أجل جمع الأدلة القليلة جداً والموجودة في شأن هذا الموضوع. لقد بذل أكبر الجهد للتوصل إلى الحقيقة في عام ١٩٨٤ حين كانت هناك بعض الآثار المتبقية للجرائم التي ارتكبتها الدكتاتورية العسكرية.

• كانت الحكومة المدنية «مضطرة إلى التعايش مع ممثلي النظام القديم حتى تقي الديمقراطية الوليدة من التعرض للصدمات»، ومع ذلك أدخلت الحكومة المدنية تعديلاً على قانون العدل العسكري كمدخل لتقديم المسؤولين عن إرهاب الدولة إلى المحاكمة... إلا أنها ووجهت بتمرد من جانب القادة العسكريين وبالتعطيل المتعمد للمحاكم العسكرية، وحين تم تحويلها إلى المحاكم المدنية بدأت أعمال تمرد وتهديدات ضد النظام... وتعرضت الدولة كذلك لضغط من البنك الدولي، الذي طالب بحلول لمشكلة الديون الخارجية الضخمة، التي ورثها النظام الديمقراطي من حكم الدكتاتوريات، في حين رفضت الجماعات الاقتصادية الوطنية الخضوع للانضباط

---

(٥) كريستيان توموشات، «حالة حقوق الإنسان في غواتيمالا،» تقرير خاص مُقدَّم إلى لجنة حقوق الإنسان، الدورة ٤٧ بتاريخ ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١، بخصوص قضية المصالحة، منشورات الأمم المتحدة، المجلس الاقتصادي والاجتماعي.

الضروري لتنفيذ برامج التكيف الداخلي للحكومة، وأدى ذلك إلى ما يسمى «الضربات البيضاء» وتم سن قانون «العفو العام» و«الطاعة الواجبة».

• في ظل خلفية هذا الصراع، لم يكن الثمن الكامل للسلم ولحفظ حكم القانون قد سدِّد بعد، حين اضطر «راؤول ألفونسين» إلى تسليم الرئاسة إلى الرئيس الجديد المنتخب «كارلوس منعم». أدرك الجميع الصعاب التي ينطوي عليها التوفيق بين السلم والعدل بعد التمرد الدموي عام ١٩٩٠ ... يقتضي الأمر في كثير من الأحيان الاختيار بين بدائل غير مرغوب فيها، فبناء السلم يعني عدم إمكان تلبية المطالب القصوى مهما كانت سلامة المبادئ التي تستند إليها»[٦].

ج ـ حالة جنوب أفريقيا

• «... وعليه تم استبعاد خيار «محاكمة نورنبورغ» من طرف كل الذين كانوا يتفاوضون حول العملية الحساسة للانتقال نحو الديمقراطية، المبنية على سلطة القانون واحترام حقوق الإنسان. وما لا يرقى إليه شك هو أن أفراد قوات أمن نظام الأبارتايد ما كان لها أن تقبل التسوية المتفاوض عليها، والتي سمحت بتحقيق «معجزة» انتقالنا السلمي نسبياً من القمع إلى الديمقراطية، في الوقت الذي «كان أغلب الملاحظين يتنبأون بحمام دم يغمرنا جميعاً ـ لو أنهم (أفراد الأمن) عرفوا أن وضعيتهم في نهاية التفاوض ستتغير رأساً على عقب، وأنهم سيتابعون بالجرائم، وقد يتعرضون لعقوبة القانون، ولأنهم في تلك اللحظة كانوا ما زالوا مسلحين وقادرين على تخريب المسلسل...»

• يضع هذا الدستور جسراً تاريخياً بين ماضي مجتمع مزقته الانقسامات والصراعات والمعاناة والظلم وبين مستقبل مبني على الاعتراف بحقوق الإنسان والديمقراطية والتعايش السلمي وآفاق الاعتراف بتنمية ممنوحة لجميع سكان جنوب أفريقيا كيفما كان لون بشرتهم أو عرقهم أو طبقتهم الاجتماعية أو جنسهم، كما أن البحث عن الوحدة الوطنية والرفاهية لجميع سكان جنوب أفريقيا يفترضان المصالحة بينهم جميعاً.

• لقد سمح الحفاظ على السر والسلطوية معاً بإخفاء الحقيقة في مناطق الظل من تاريخنا، وباتت الملفات صعبة التناول والشهود مجهولين في الغالب أو ماتوا، أو

---

(٦) من عرض قدّمه ممثّل حكومة الأرجنتين عام ١٩٩٣ تعليقاً على ملاحظات الفريق العامل المعنيّ بالاختفاء القسري، بمناسبة تدخّله أمام لجنة حقوق الإنسان.

يرفضون التحدث، وكل ما تبقى فعلياً، وفي أغلب الحالات، هو «الذكريات المؤلمة والشكوك الغريزية والخطيرة والصادقة بالنسبة إلى من بقوا في قيد الحياة، لكنها شكوك يستحيل تحويلها إلى حجج دامغة وموضوعية يسند بعضها البعض وتصمد أمام صرامة القانون»؛ علماً أن عدداً مهماً من الذين مثلوا أمام لجنة الحقيقة والمصالحة كانوا من «مرتكبي الجرائم والانتهاكات والجنح الذين لم يفتهم استعمال الوسائل المهمة للدولة لإتلاف الدلائل وإخفاء جرائمهم»[7].

٢ ـ أسئلة الكشف عن الحقيقة

مثّل موضوع الكشف عن الحقيقة تحدياً بالغ الأهمية واجه تجارب الانتقال الديمقراطي في إطار العدالة الانتقالية، ومثّل اختباراً جدياً واجه رجال السياسة المتوافقين على الانتقال، وبخاصة أولئك الذين كانوا بالأمس ضحايا للانتهاكات، وأصبحوا بحكم «ضرورات السياسة ومكرها» في قلب التحول إلى وضع جديد.

أ ـ بين النسبي والمطلق

لم يكن التطلع إلى الحقيقة على المستوى نفسه ووفق مقاربة واحدة، حيث اختلفت في صددها التطلعات. ويمكن تصنيف الأسئلة والانشغالات التي يطرحها الموضوع في إطار العدالة الانتقالية إلى ثلاثة صنوف:

الصنف الأول: عبّر عنه الضحايا المفرج عنهم وعائلاتهم وبلورته أسئلة متعددة من قبيل: لماذا تم كل ذلك؟ كيف؟ من المسؤول عنه؟ أين وفي أية ظروف؟ لماذا وقعت تلك الانتهاكات الجسيمة؟ أين الجثث ومدافنها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المشروعة المنبعثة من أعماق الكرامة الإنسانية المتأصلة ومن التشبث العميق بالحياة وبالحرية. وتترجم هذه الأسئلة وغيرها أحد أبعاد فكرة هيغل «... وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماسة الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح تشعر».

الصنف الثاني: تقاطع مع أسئلة الصنف الأول، وأضاف إليها انشغالات أخرى من قبيل: لا يمكن طمس ما جرى وحدث بجرّة قلم. الماضي إشكالية مؤثرة في الحاضر والتقدم في حلها أساس من أساسات المستقبل. وأن وحدة الذاكرة الجمعية للأمة غير قابلة للبتر لأنها جزء من المشترك الجماعي.

---

(٧) «مذكرات القس ديسموند توتو: لا مستقبل بدون صفح أو مسامحة،» ترجمة وتقديم عبد الحميد جاهري، الاتحاد الاشتراكي (الرباط)، ١٦/ ٧/ ٢٠٠٠ ـ ٥/ ٨/ ٢٠٠٠.

تجد هذه الأسئلة والانشغالات بعض معانيها عند بول ريكور: «... فإن بحثي عن قولة «سبينوزا» «بقدر ما تزداد معرفتنا بالأشياء الفردية، نعرف الله»؛ وقد عبّر عن هذه الأسئلة، في تجارب العدالة الانتقالية، قطاع عريض شمل المنظمات الحقوقية والإنسانية ومفكرين وباحثين وأطباء وإعلاميين...

الصنف الثالث واستفرد بأسئلته الخاصة من قبيل: هل يمكن معرفة كل شيء؟ هل نتوافر فعلاً على كل العناصر الكفيلة بمعرفة الحقيقة؟ وقد عبر عن هذا الاتجاه أغلب صناع القرار السياسي ومن بينهم أولئك الذين وجدوا أنفسهم متوافقين مع خصوم الأمس، كما عبر عن هذه الحالة مؤرخون أيضاً. وتجد هذه الأسئلة بدورها في مثل قول هيغل: «هل في إمكان الإنسان أن يدرك الحقيقة؟» أو تعبير هيدغر «إن منتهى الوضوح هو منتهى الغموض» وتساؤل «فرانسوا جورج» عن «الحقيقة : كيف يمكن أن يخرج المرء من رأسه»[٨].

ب ـ الحقيقة كقيمة عمومية وكعامل للحفاظ على الذاكرة

أولت العدالة الانتقالية لقضية الكشف عن الحقيقة عناية خاصة، ونهجت هيئاتها عدة آليات ساهمت في إجلاء الأضواء على مناطق مظلمة، وفي ترسيخ الاعتراف العمومي بالذاكرة الجماعية، مقاومة بذلك ميول تحريف التاريخ، ومثلت أسلوباً رفيعاً من أساليب إعادة الاعتبار للضحايا والمجتمع، حيث أكد بعض خبراء العدالة الانتقالية في هذا الصدد:

- «إن واجب الحقيقة واجب متعين في جميع الأحوال، وإن مستقبل شعب ما لا يمكن أن يبنى على الجهل بتاريخه أو إنكاره، وإن علم شعب ما بتاريخ معاناته جزء من تراثه الثقافي يتعين الحفاظ عليه من حيث هو كذلك»[٩].

- «إن الحقيقة قيمة مطلقة، لا يمكن التخلي عنها لأسباب متعددة، فلكي نتمكن من اتخاذ تدابير للجبر لا بد من أن يعرف بكل وضوح ما يراد جبره، ثم إنه لا يمكن مجتمعاً أن يطمس ببساطة فصلاً من تاريخه، ولا يمكنه أن ينكر وقائع ماضيه مهما

---

(٨) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة: نصوص مختارة، دفاتر فلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤).

(٩) غيسه وجوانيي، «إقامة العدل وتأمين حقوق الإنسان،» ورقة قُدِّمت إلى الدورة ٤٥ من أعمال اللقاءات الدولية بشأن الإفلات من العقاب التي نظّمتها محكمة العدل الدولية في جنيف، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢، ص ٣١.

اختلف الناس في تفسيرها. فهذه الثغرة ستملأ حتماً بأكاذيب أو بروايات متضاربة أو مبلبلة عن أحداث الماضي. إن وحدة الأمة تعتمد على وجود هوية مشتركة مما يفترض ذاكرة مشتركة، كما أن الحقيقة تجلب قدراً من التطهير الصحي للمجتمع»[١٠].

ج ـ الحقيقة كأثر علاجي

تمكنت لجان الحقيقة والمصالحة من اعتماد مناهج وطرائق متنوعة للكشف عن حقائق لم يكن في الإمكان الوصول إليها بالوسائل القانونية لو سلكت لوحدها. وقد ساعدت، وعلى نطاق واسع، منهجية التقاطعات في استخلاص الأجوبة في خصوص العديد من الحالات والفرضيات.

يؤكد القس ديسموند توتو رئيس مفوضية الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا: «وقد سمحنا لمن جاءوا للإدلاء بشهاداتهم أن يقدموا قبل كل شيء رواياتهم الخاصة للأحداث بكلماتهم الخاصة، وقد بذلنا كل المجهود في التوفيق بين مختلف الروايات وسرعان ما اكتشفنا، وكما لاحظ ذلك القاضي «ألبي ساش» أحد أعضاء محكمتنا الدستورية، وجود أنواع متعددة للحقيقة وهي حقائق لا تلغي بعضها البعض بالضرورة، هناك ما يمكن أن نصطلح على تسميته الحقيقة القانونية والحديثة والتي يمكن توثيقها والتحري فيها، وهناك الحقيقة الاجتماعية المتولدة من التجربة والتي يمكن إثباتها عبر التفاعل والحوار والنقاش، أما الحقيقة الشخصية، حقيقة الذكريات المؤلمة، فهي حقيقة تملك خصائص إشفائية. فالكثير من الناس الذين جاءوا للإدلاء بشهاداتهم أمام لجنة الحقيقة والإنصاف وأغلبهم أناس عاديون وقليلو التكوين كانوا يحسون بالضياع والحيرة وربما خرجوا منها مصدومين أكثر من لحظة دخولها، في حين أن أغلبهم شهدوا بأن التعبير أمام اللجنة كان له أثر علاجي مؤكد على نفسياتهم»[١١].

د ـ توطين الحق في الحقيقة وحفظ الذاكرة في المعايير الدولية

ساعدت أعمال هيئات الحقيقة والمصالحة بخصوص الكشف عن الحقيقة، على تعزيز المرجعية الدولية لحقوق الإنسان، في مجال تطوير سياسة مواجهة الإفلات من

---

(١٠) عرض غير منشور، قدمه السيد «زالاكيت» عضو اللجنة الوطنية التشيلية للحقيقة والمصالحة في إطار زيارة له للمغرب خلال عام ٢٠٠٤.

(١١) «مذكرات القس ديسموند توتو: لا مستقبل بدون صفح أو مسامحة».

العقاب، حيث لم يعد النظر إليها محصوراً في موجبات المساءلة الجنائية فقط، بل في علاقتها بالحق في معرفة الحقيقة[١٢] وحفظ الذاكرة، وحق الضحية بصفة شخصية في معرفة ما وقع له، وحق المجتمع في معرفة الحقيقة، لتفادي ما قد يقع من انتهاكات في المستقبل.

ساهمت هيئات الحقيقة والمصالحة في تأصيل مبادئ وقواعد وإكسابها بعدها الدولي، ومن ذلك:

- يفرض الحق في معرفة الحقيقة على الدولة «واجب حفظ الذاكرة».

- يحتاج الحق لتفعيله، ضرورة إحداث هيئات غير قضائية للتحقيق في ما جرى، ثم اعتماد إجراءات للحفاظ على الأرشيف المتعلق بانتهاكات حقوق الإنسان.

- الهدف من إنشاء الهيئات غير القضائية العمل على تفكيك الآليات التي أفضت إلى ممارسة الانتهاكات لتفادي إعادة تكرارها والحفاظ على الأدلة لمصلحة جهاز العدالة المختص، والحرص على ألّا تتحول هيئات العدالة الانتقالية عن أهدافها، وتصبح وسيلة تحول دون إمكان اللجوء إلى القضاء.

- لكل شعب حقٌّ غير قابل للتصرف في معرفة الحقيقة عن الأحداث الماضية المتعلقة بارتكاب جرائم شنيعة وعن الظروف والأسباب التي أفضت نتيجة الانتهاكات الجسيمة الممنهجة لحقوق الإنسان إلى ارتكاب هذه الجرائم. تعتبر الممارسة الكاملة والفعالة للحق في معرفة الحقيقة الضمان الحيوي لتفادي تجدد وقوع هذه الانتهاكات.

- معرفة الشعب لتاريخ اضطهاده جزء من تراثه، فيجب، بناء على ذلك، صيانة هذا التراث من خلال اتخاذ تدابير مناسبة وأن تقوم الدول بواجبها الكامل المتمثل بحفظ السجلات وغيرها من الأدلة المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان والقانون الإنساني وتيسير عملية المعرفة بهذه الانتهاكات. وتستهدف مثل هذه التدابير حفظ الذاكرة الجماعية من النسيان بغية الاحتياط على وجه الخصوص من ظهور نظريات تحرف الوقائع أو تنفيها».

---

(١٢) «مبادئ الإفلات من العقاب والحق في معرفة الحقيقة،» المفوضية السامية لحقوق الإنسان ورشة دولية، جنيف، ١٨ ـ ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.

رابعاً: العدالة الانتقالية ومرجعية القانون

يقصد بالعدالة الانتقالية ومرجعية القانون، المقتضيات المنظمة لهيئات الحقيقة والمصالحة، اختصاصاتها، وظائفها، مهماتها وطرائق عملها... أي «دستورها» المحدد والناظم لأعمالها في نطاق الاختصاصين النوعي والزمني، كما تم بيانهما أعلاه.

يندرج إعداد القانون ضمن ما يوصف في أدبيات العدالة الانتقالية بالمرحلة الإعدادية المفضية إلى وضع هيئة للعدالة الانتقالية تتضمن عمليات إعداد القانون واعتماده والإعلان الرسمي عن تركيبة الهيئة وعن انطلاق أشغالها، ويُعدّ كل ذلك حدثاً ثقافياً وسياسياً كبيراً في حياة الدولة والمجتمع.

تتميز قوانين لجان الحقيقة والمصالحة بكونها نسيجاً مركباً، تتداخل فيه اعتبارات السياسة والتاريخ والقانون ومبادئ حقوق الإنسان وقيم الديمقراطية والثقافة وانتظارات الضحايا والمجتمع، وإجراءات التحقيق والتحري...

تنهل قوانين هيئات العدالة الانتقالية من أشكال ومضامين فروع القانونين العام والخاص، وتتميز بفرادتها، من حيث الاعتبارات والهيكلة والصياغة. وتقدم الفقرات التالية، على سبيل البيان والتوضيح، نماذج من مقتضيات واردة في قوانين هيئات للحقيقة والمصالحة.

١ ـ هيئة الحقيقة والعدالة/ الباراغواي(١٣)

ورد ضمن **الاعتبارات** الداعية إلى إنشاء هيئة الحقيقة والعدالة في الباراغواي في المادة الأولى من القانون المحدث لها:

- اقتراح التدابير الكفيلة بعدم تكرار الانتهاكات، لتقوية الدولة الديمقراطية والاجتماعية وحكم القانون حيث تحترم حقوق الإنسان.
- تشجيع ثقافة السلم والتضامن بين الباراغوانيين.

كما ورد في **الاختصاص** النوعي المتعلق بأهداف اللجنة ومهماتها:

(١٣) أقرّ مجلس الشيوخ، وصادق مجلس النواب في الباراغواي بتاريخ ١٩/ ٦/ ٢٠٠٣، واستناداً إلى المادة ٢٠٣ من الدستور، على القانون الرقم ٢٢٢٥ المحدّث لهيئة الحقيقة والعدالة، وتمّ توقيع القانون من طرف رئيس المجلسين والكاتبين العامين بهما، وتمّ إصدار الأمر الرئاسي بتوثيقه ونشره بالسجلّ الرسمي.

• التحقيق والبحث في الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية وسلوك أجهزة الدولة وباقي التنظيمات التي أدت إلى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.

• الحفاظ على ذاكرة وشهادات الضحايا من خلال تحديد أماكن احتجاز الأفراد الذين وقعوا ضحايا الانتهاكات وذلك ضمن القدر الممكن.

• العمل على الكشف عن الحقيقة بطريقة رسمية، وتثبيت المسؤولية المعنوية والسياسية للدولة.

• توضيح الرابطة بين انتهاكات حقوق الإنسان والسياسات السلطوية للدولة الوطنية.

• اقتراح التوصيات والإصلاحات المؤسسية، القانونية والتربوية وباقي ضمانات الوقاية التي يتعين أن تكون مسنودة بالمبادرات القانونية والسياسية والإدارية.

٢ ـ لجنة تقصّي الحقائق في شأن السلفادور

ورد في وثيقة اتفاقات المكسيك[١٤] للسلام، المؤسسة للجنة:

• ضرورة معرفة شعب السلفادور لحقيقة حوادث العنف الخطيرة التي وقعت منذ عام ١٩٨٠.

• ضرورة بث الثقة في التغييرات الإيجابية التي تعززها عملية إقرار السلم وضرورة تنشيط عملية الانتقال إلى المصالحة.

٣ ـ هيئة التلقي والحقيقة والمصالحة في تيمور الشرقية[١٥]

جاء ضمن المقتضيات المنظمة للهيئة:

(١٤) اتفقت حكومة السلفادور وجبهة فارابوندي مارتي للتحرير الوطني، في إطار اتفاقيات المكسيك للسلام بتاريخ ٢٧ نيسان/ أبريل ١٩٩١ وتحت إشراف مباشر للأمين العام للأمم المتحدة، على تأسيس «لجنة تقصي الحقائق بشأن السلفادور» التي تألّفت من ثلاثة أشخاص، عيّنهم الأمين العام للأمم المتحدة بعد التشاور مع الطرفين (حكومة السلفادور وجبهة فارابوندي)، وقامت اللجنة بانتخاب رئيسها.

(١٥) تحمّلت الأمم المتحدة في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩ مسؤولية سلطة الإدارة الانتقالية في تيمور الشرقية. وفي عام ٢٠٠٢، وبعد استشارة الأمين العام للأمم المتحدة، «للمجلس الوطني الاستشاري»، بادرت المنظمة الأممية بوصفها إدارة انتقالية إلى وضع المقتضيات التنظيمية المتعلقة بهيئة التلقي والحقيقة والمصالحة في تيمور الشرقية والتي صدرت على شكل نظام.

- إثبات حقيقة انتهاكات حقوق الإنسان.

- إعداد تقرير حول طبيعة انتهاكات حقوق الإنسان التي حصلت، وتحديد العوامل التي أدت إليها.

- تحديد السياسات والممارسات وجميع العوامل الكفيلة بالحد من انتهاكات حقوق الإنسان في المستقبل.

- النهوض بالمصالحة.

- إعطاء عناية خاصة للأفراد والمجموعات ضحايا الانتهاكات عند الاستماع إليهم والسعي إلى إدماجهم في إطار آليات المصالحة.

- النهوض بحقوق الإنسان.

٤ ـ مفوضية المصالحة الوطنية في غانا[١٦]

نصت ديباجة قانون المصالحة الغاني صراحة على أن الهدف من تأسيس المفوضية هو السعي إلى تحقيق المصالحة الوطنية بين الناس من خلال إنشاء سجل دقيق وكامل وتاريخي لتجاوزات وانتهاكات حقوق الإنسان التي تعرض لها الأفراد من قبل المؤسسات العامة والأشخاص الذين يشغلون وظائف عامة خلال فترات الحكومة غير الدستورية.

كما نص قانون المصالحة، على مشتملات التقرير، الذي أنجزته المفوضية بعد انتهاء أشغالها، التي من بينها:

- إجراء توثيق مناسب لطبيعة وأسباب التجاوزات والانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان بالنسبة إلى الأفراد.

- تقديم سجل تاريخي دقيق للمسائل التي تحققت منها المفوضية.

- تحديد ضحايا انتهاكات وتجاوزات حقوق الإنسان.

- التوصية بتقديم الاستجابات الملائمة لحاجات كل ضحية أو جماعة من الضحايا.

---

(١٦) أصدَر برلمان جمهورية غانا بتاريخ ٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢ قانون المصالحة الغاني والذي بموجبه أحدثت مفوضية المصالحة الوطنية.

• اقتراح التدابير اللازمة لمنع وتجنب تكرار وقوع مثل هذه الانتهاكات والتجاوزات.

• التوصية بالإصلاحات والتدابير الأخرى القانونية والسياسية والإدارية أو أية إجراءات يلزم اتخاذها لتحقيق هدف المفوضية.

• العمل على تحقيق الوئام والمصالحة.

• إنشاء صندوق خاص بنفقات إجراءات التعويض وإعادة التأهيل.

٥ ـ لجنة بيان انتهاكات حقوق الإنسان وأعمال العنف التي سببت معاناة الشعب الغواتيمالي[١٧]

تتحدد اعتبارات إنشاء اللجنة كما تم ذكرها في ديباجة قانونها كالآتي:

• تميز التاريخ المعاصر لغواتيمالا بأعمال عنف خطيرة وعدم احترام حقوق الفرد الأساسية والمعاناة التي ألمَّت بالسكان نتيجة النزاع المسلح.

• حق شعب غواتيمالا في معرفة الحقيقة الكاملة في ما يتعلق بالأحداث المحزنة والأليمة.

• إن إجلاء الحقائق سوف يساهم في تجنب تكرار مثل تلك الأحداث وتعزيز عملية تحقيق الديمقراطية.

٦ ـ هيئة الحقيقة والمصالحة في سيراليون[١٨]

وردت ضمن قانون إحداث هيئة الحقيقة والمصالحة في سيراليون مقتضيات تخص الحق في معرفة الحقيقة وحفظ الذاكرة، حيث نصت على:

---

(١٧) ترتّب عن الاتفاق التاريخي في مدينة أوسلو بالنرويج يوم ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٤ بين حكومة غواتيمالا والاتحاد الثوري الوطني الغواتيمالي، إنشاء لجنة بيان انتهاكات حقوق الإنسان وأعمال العنف التي سبّبت معاناة للشعب الغواتيمالي، وقد تميّز الإنشاء دخول الأمم المتحدة كطرف في العملية، انسجاماً مع أحكام الاتفاق الإطاري المؤرخ في ١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤، الذي يشترط لتنفيذه خضوعه للتحقيق الدولي من جانب الأمم المتحدة.

(١٨) وقّع بتاريخ ٧ تموز/ يوليو ١٩٩٩ «اتفاق لومي للسلام» بين حكومة سيراليون والجبهة الثورية لسيراليون، تحت إشراف الأمم المتحدة. تضمّن «اتفاق لومي للسلام»، وضع مساطر لإحداث هيئة تتولّى إجراء «تطهير فعّال» بين الضحايا والمسؤولين عن انتهاكات حقوق الإنسان وتقديم صورة واضحة عن الماضي، وتدوين سجلّ تاريخي محايد عن الأحداث. صادَقَ برلمان سيراليون في شهر شباط/ فبراير ٢٠٠٠ على قانون لإحداث هيئة الحقيقة والمصالحة.

• القيام بالأبحاث والتحقيقات حول الأحداث الرئيسية من حيث أسبابها وأشكال الانتهاكات التي وقعت فيها والجهات المسؤولة.

• تنظيم جلسات استماع.

• استجماع التصريحات الفردية وتجميع المعلومات الخاصة بالأحداث.

• دراسة وتقديم الأسباب العميقة للانتهاكات الجسيمة، وطبيعتها، ومداها بكل الطرائق المعمقة والممكنة.

• تنظيم جلسات فردية لتلقّي الشهادات الخاصة بالانتهاكات.

• إجراء أبحاث وتحقيقات معمقة حول الأحداث الرئيسية والأسباب المتصلة بها والأشكال التي اتخذتها الانتهاكات وما يتعلق بشطط وسوء استغلال نفوذ الجهات المسؤولة.

• تنظيم جلسات استماع عمومية لإسماع صوت الضحايا ومرتكبي الانتهاكات.

٧ ـ مفوضية جنوب أفريقيا للحقيقة والمصالحة(١٩)

ورد ضمن الاعتبارات التاريخية لإنشاء المفوضية:

• يوفر دستور جمهورية جنوب أفريقيا لعام ١٩٩٣ جسراً تاريخياً بين ماضي مجتمع شديد الانقسام، موسوم بالنزاع والصراع والمعاناة والظلم، وبين أفق مستقبلي مبني على الاعتراف بحقوق الإنسان والديمقراطية والتعايش السلمي بين مواطني جنوب أفريقيا، بغض النظر عن اللون والعرق والطبقة والعقيدة والجنس.

• **إحقاق الحقيقة في ما يتعلق** بأحداث الماضي، وبالدوافع والأحداث التي ارتكبت خلالها انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وإعلانها، حتى لا يتكرر ارتكاب أفعال مماثلة في المستقبل.

• السعي إلى الوحدة الوطنية ورفاهية كل مواطني جنوب أفريقيا والسلام، كما ينص على ذلك الدستور، وإقرار المصالحة بين مواطني جنوب أفريقيا وإعادة إعمار المجتمع.

---

(١٩) تأسّست مفوضيّة جنوب أفريقيا للحقيقة والمصالحة في إثر تصديق متبادل بين رئيس الجمهورية ورئيس البرلمان، حيث وافق نيلسون مانديلا، وبموجب إعلان، على قانون الوحدة والمصالحة الوطنية لعام ١٩٩٥.

من العناصر ذات الصلة بمقاربة موضوع العفو تعزيز الوحدة والمصالحة الوطنية بروح من التفاهم، تتعالى فوق صراعات وانقسامات الماضي من خلال:

• رسم صورة كاملة، قدر الإمكان، لطبيعة وأسباب ومدى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، التي ارتكبت خلال الفترة من ١ آذار/ مارس ١٩٦٠ إلى تاريخ الانقطاع، ويتضمن ذلك سوابق وظروفاً وعوامل وسياق تلك الانتهاكات، ووجهات نظر الضحايا، ودوافع، ووجهات نظر الأشخاص المسؤولين عن ارتكاب الانتهاكات، وذلك من خلال إجراء تحقيقات وعقد جلسات استماع.

• تسهيل منح العفو للأشخاص الذين يكشفون كشفاً كاملاً عن كل الحقائق المتعلقة بأفعال مرتبطة بهدف سياسي، والذين يمتثلون كل مستلزمات هذا القانون.

• تحديد وإعلان مصير ومكان الضحايا، وردّ الكرامة المدنية والإنسانية لهؤلاء الضحايا، بإعطائهم فرصة لسرد رواياتهم الخاصة عن هذه الانتهاكات التي كانوا ضحاياها، وبالتوصية بإجراءات تعويضية بخصوص هذه الانتهاكات.

• إعداد تقرير يعطي بياناً كاملاً قدر الإمكان لفعاليات واستنتاجات المفوضية، ويتضمن توصيات بإجراءات للحؤول دون انتهاك حقوق الإنسان في المستقبل.

كما أكد القانون في خصوص موضوع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان ما يلي:

• الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، بما فيها الانتهاكات التي كانت جزءاً من نمط منتظم من الإساءة.

• طبيعة وأسباب ومدى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، ويتضمن ذلك السوابق والظروف، والعوامل والسياق، والدوافع ووجهات النظر التي أدت إلى ارتكاب هذه الانتهاكات.

• هويات كل الأشخاص، والسلطات، والمؤسسات والتنظيمات المتورطة في هذه الانتهاكات.

• تحديد ما إذا كانت هذه الانتهاكات نتيجة تخطيط مقصود من جانب الدولة أو من جانب دولة سابقة أو أي من أجهزتهما، أو أي تنظيم سياسي، أو حركة تحرير أو أي مجموعة أخرى أو أي فرد آخر مسؤول عن هذه الانتهاكات، سواء كانت سياسية أو غير سياسية.

٨ ـ النظام الأساسي لهيئة الإنصاف والمصالحة[٢٠]

عالج النظام الأساسي لهيئة الإنصاف والمصالحة الاختصاصين الزمني والنوعي.

أ ـ الاختصاص الزمني

يشمل الاختصاص الزمني للهيئة الفترة الممتدة من أوائل الاستقلال إلى تاريخ المصادقة الملكية على إحداث هيئة التحكيم المستقلة لتعويض ضحايا الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي (١٩٩٩).

ب ـ الاختصاص النوعي

تباشر هيئة الإنصاف والمصالحة في نطاق اختصاصاتها المهمات التالية:

- إثبات نوعية ومدى جسامة الانتهاكات الماضية لحقوق الإنسان، في سياقاتها وفي ضوء معايير وقيم حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية ودولة الحق والقانون، وذلك بإجراء التحريات وتلقي الإفادات والاطلاع على الأرشيفات الرسمية واستقاء المعلومات والمعطيات التي توفرها أي جهة، لفائدة الكشف عن الحقيقة.

- مواصلة البحث في شأن حالات الاختفاء القسري التي لم يعرف مصيرها بعد، والكشف عن مصير المختفين.

- الوقوف على مسؤوليات أجهزة الدولة أو غيرها في الانتهاكات والوقائع موضوع التحريات.

- تعويض الأضرار المادية والمعنوية التي لحقت الضحايا أو ذوي حقوقهم.

- العمل على جبر باقي الأضرار التي لحقت بأشخاص ضحايا الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي، وذلك بتقديم مقترحات وتوصيات لحل قضايا التأهيل النفسي والصحي والإدماج الاجتماعي للضحايا الذين يستحقون ذلك، واستكمال مسلسل حل ما تبقى من المشاكل الإدارية والوظيفية والقانونية، والقضايا المتعلقة بنزع الممتلكات.

- إعداد تقرير يكون بمنزلة وثيقة رسمية، يتضمن خلاصات الأبحاث والتحريات والتحاليل المجراة في شأن الانتهاكات وسياقاتها، وتقديم التوصيات والمقترحات

---

(٢٠) ظهير المصادقة ونشر النظام الأساسي لهيئة الإنصاف والمصالحة، المغرب (١٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤).

الكفيلة بحفظ الذاكرة وبضمان عدم تكرار ما جرى ومحو آثار الانتهاكات واسترجاع الثقة وتقويتها في حكم القانون واحترام حقوق الإنسان.

• تنمية وإثراء سلوك الحوار وإرساء مقومات المصالحة، دعماً للتحول الديمقراطي وبناء دولة الحق والقانون وإشاعة قيم وثقافة المواطنة وحقوق الإنسان.

خامساً: تجارب العدالة الانتقالية في النطاق العربي

١ ـ «الربيع العربي» وتسريع أعمال نتائج العدالة الانتقالية في المغرب

أنشئت في المغرب نهاية عام ٢٠٠٣ هيئة الإنصاف والمصالحة، كأول تجربة عربية إسلامية. اشتغلت على مدار عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥؛ واختصت زمنياً، بالمرحلة التاريخية الممتدة من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٩٩ ونوعياً بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان.

باشرت الهيئة ضمن أعمالها، البحث والتحري في أزيد من ٢٥٠٠٠ ملف وقررت في شأنها جبر الأضرار الفردية الخاصة بـ ٢٠٠٠٠ ضحية أو ذويهم عند وفاتها. وأشرفت على استخراج الرفات من قبور فردية وجماعية ونظمت جلسات استماع عمومية للضحايا، وأخرى للحوار حول قضايا الإصلاح والبناء الديمقراطي، وأصدرت في نهاية أعمالها تقريراً ختامياً من خمسة كتب (٧٥٠ صفحة) تتضمن مجموع ما يتصل بأعمالها، كما أطلقت برنامجاً واسعاً لجبر الضرر الجماعي في المناطق التي عرفت في الماضي أضراراً بفعل الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، كما تدخلت لتسوية مئات الأوضاع الإدارية والمهنية لضحايا الاضطهاد، ومكنت جميع الضحايا من تدابير العلاج الطبي الدائم، وقد تم الشروع ابتداء من عام ٢٠٠٦ في تنفيذ توصياتها ومقترحاتها.

وستتزايد وتائر الإنجاز بمنسوب عال بفعل التطورات التي شهدها الربيع العربي، وهكذا سيشهد المغرب، فضلاً عما ذكر أعلاه، ابتداء من آذار/ مارس ٢٠١١:

• تضمين الدستور الجديد (تموز/ يوليو ٢٠١١) جميع التوصيات الواردة في التقرير الختامي لهيئة الإنصاف والمصالحة، بحيث أدمج فيه ما يقارب مئة مقتضى يتضمن المبادئ والمعايير والحقوق الإنسانية والضمانات المتعلقة بها.

• تحيين الخطة الوطنية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان.

• ترقية المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان إلى المجلس الوطني لحقوق الإنسان، انسجاماً مع مبادئ باريس المنظمة للمؤسسات الوطنية العاملة في مجال حقوق الإنسان.

- ترقية مؤسسة ديوان المظالم إلى مؤسسة الوسيط.

- تنفيذ ١٣٠ مشروعاً (إعداداً وتمويلاً) في المناطق التي استهدفها برنامج جبر الضرر الجماعي، حيث انصبت، على الأنشطة المدرّة للدخل للنساء، والمراكز السوسيوثقافية، وبرامج حفظ الذاكرة، وعشرات المشاريع لتجهيز البنى التحتية والطرق والمستوصفات.

- تنظيم عدد من برامج التدريب على حقوق الإنسان لفائدة الموظفين المكلفين بإنفاذ القوانين.

- تعيين مؤسسة أرشيف المغرب.

- افتتاح المعهد المغربي للتاريخ الراهن.

- قيام المجلس الوطني لحقوق الإنسان بأول زيارة لمقر الاستخبارات المدنية.

- مصادقة المغرب على اتفاقية الأمم المتحدة في شأن الاختفاء القسري والبروتوكول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

- دعوة المقرر الأممي الخاص بالتعذيب إلى زيارة المغرب الذي قام بزيارة تعد الأولى في نوعها للبلاد، حيث تمتع بسلطة زيارة أي مركز احتجاز أو مركز أمني يرغب في تفقده.

- انطلاق المبادرات التشريعية حول الرقابة البرلمانية والمساءلة في مجال الحكامة الأمنية.

- إنجاز حوار وطني معمق حول إصلاح العدالة، كانت من نتائجه وضع أسس سياسة جنائية جديدة، وتعزيز السلطة القضائية، والكل في إطار تفعيل المقتضيات الدستورية الجديدة.

٢ ـ مكوِّنات قانون العدالة الانتقالية في تونس

يمكن رصد مكونات قانون العدالة الانتقالية، في صيغته التي صادق عليها مجلس الوزراء نهاية شهر كانون الأول/ ديسمبر٢٠١٢، وقد أحيل المشروع على المجلس الوطني التأسيسي مع مطلع عام ٢٠١٣، وهو قيد البرمجة ضمن جدول الأعمال التشريعي.

الموضوع	عناصر ذات صلة
التسمية	- هيئة الحقيقة والكرامة.
المرجعية بحسب وثيقة تقديم مشروع القانون	- الدستور الموقت. - قانون هيئة الحقيقة والكرامة. - معايير حقوق الإنسان العالمية والمقتضيات القانونية الوطنية. - أهداف الثورة. - التزامات تونس الدولية في مجال حقوق الإنسان.
الجهة المحدثة	- المجلس التأسيسي بعد مسلسل واسع ومتنوع من المشاورات، أشرفت عليه وزارة حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية واللجنة الفنية للإشراف على الحوار الوطني حول العدالة الانتقالية، على امتداد عام ٢٠١٢.
تعريف العدالة الانتقالية	- العدالة الانتقالية في معنى هذا القانون هي مسار متكامل من الآليات والوسائل المعتمدة لفهم ومعالجة ماضي انتهاكات حقوق الإنسان بكشف حقيقتها ومساءلة ومحاسبة المسؤولين عنها وجبر ضرر الضحايا ورد الاعتبار لهم بما يحقق المصالحة الوطنية ويحفظ الذاكرة الجماعية ويوثقها ويرسي ضمانات عدم تكرار الانتهاكات والانتقال من حالة الاستبداد إلى نظام ديمقراطي يساهم في تكريس منظومة حقوق الإنسان.
الاختصاص الزمني	- من ١/ ١/ ١٩٥٥ إلى حين صدور قانون هيئة الحقيقة والكرامة.

٣ ـ ملامح التفكير القانوني، في ليبيا، حول قانون العدالة الانتقالية

يمكن في ضوء الحوارات والمبادرات الجارية في ليبيا، رصد ملامح التفكير القانوني حول موضوع العدالة الانتقالية، انطلاقاً من المشروع المتعلق بها الذي تم إعداده قبل الانتخابات التشريعية التي جرت عام ٢٠١٢، ولا يزال وثيقة أساسية ضمن المسار الإعدادي حول الموضوع.

الموضوع	عناصر ذات صلة
التسمية	- هيئة تقصي الحقائق والمصالحة.
الجهة المحدثة	- السلطة التشريعية بالتعاون مع رئاسة الوزراء.
المرجعية القانونية	- المقتضيات الدستورية الجديدة. - ما صدر عن بيانات ومواقف بعد الثورة في شأن حقوق الإنسان. - مقتضيات في القوانين الوطنية الليبية.
الاختصاص الزمني	- منذ ١ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩.

يتبع

تابع

الاختصاص النوعي	- انتهاكات حقوق الإنسان. - كل فعل يعد جرماً أو انتهاكاً لحقوق الإنسان. - حالات الاختفاء القسري.
المساءلة والمسؤولية	- إحالة مرتكبي الانتهاكات الواقعة منذ ١/ ٩/ ١٩٦٩ إلى القضاء المختص. - تحديد مسؤوليات أجهزة الدولة عن انتهاكات حقوق الإنسان.
جبر الأضرار	يكون التعويض المادي والمعنوي بصورة أو أكثر من الصور الآتية: - دفع تعويض مادي. - الاعتذار للمتضرر أو الإقرار له بما ارتكب في حقه من تجاوزات أو انتهاكات. - تخليد الذكرى. - بأي صورة من الصور الأخرى. - إحداث صندوق تعويض الضحايا.
المصالحة	- إرساء مقومات المصالحة. - تفعيل عملية نزع السلاح وتسريح المقاتلين ودمجهم في المجتمع. - تحقيق مصالحات اجتماعية.

٤ ـ ملامح التفكير القانوني، في اليمن، حول قانون العدالة الانتقالية

يمكن رصد ملامح التفكير القانوني حول قانون العدالة الانتقالية باليمن، انطلاقاً من مشروع القانون المحال عام ٢٠١٢ من الحكومة إلى البرلمان، والذي لا يزال وثيقة أساسية ضمن المسار الإعدادي حول الموضوع.

الموضوع	عناصر ذات صلة
التسمية	- هيئة الإنصاف والمصالحة الوطنية.
المرجعية	- دستور الجمهورية اليمنية. - مبادرات مجلس التعاون لدول الخليج وآليات تنفيذ العملية الانتقالية الموقعتين في الرياض بتاريخ ٢٠١١/١١/٢٣. - القرارات الصادرة عن مجلس الأمن ومجلس حقوق الإنسان في شأن اليمن. - قانون رقم/ ٢٠١٢ في شأن منح الحصانة من الملاحقة القانونية والقضائية. - قيم العفو والمصالحة المتأصلة من ضمير ووجدان الشعب اليمني.
الجهة المحدثة	- رئاسة الجمهورية وبعد موافقة مجلس النواب.

يتبع

تابع

أهداف العدالة الانتقالية	- التأكد من قيام الانتقال السياسي في اليمن على مبادئ وقيم التسامح والصفح والمصالحة الوطنية ونبذ كل أشكال العنف والانتقام والملاحقة. - اتخاذ الإجراءات اللازمة نحو تطبيق العدالة الانتقالية بما يضمن إلقاء الضوء على تصرفات الأطراف السياسية خلال الفترة المشمولة بأحكام هذا القانون وضمان التعويض المادي والمعنوي لمن عانوا خلال تلك الفترة وجبر الضرر المعنوي من أجل إنصافهم والمصالحة معهم. - المساهمة في تنمية وإثراء ثقافة وسلوك الحوار وإرساء مقومات المصالحة وبناء الدولة المدنية ـ دولة الحق والقانون ومحو آثار انتهاكات حقوق الإنسان والحؤول دون تكرارها مستقبلاً.
الاختصاص الزمني	- منذ عام ١٩٩٠.
الاختصاص النوعي	- التحقيق في كل الادعاءات ذات المصداقية بكل انتهاكات حقوق الإنسان التي حدثت بسبب النزاعات بين الحكومة والمعارضة أثناء الفترة من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ حتى تاريخ صدور هذا القانون والتصرفات التي قامت بها السلطات والمجموعات والتشكيلات المسلحة التي مارست السلطة الفعلية أثناء تلك الفترة. - الاستماع إلى ضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. - التعويض وجبر الضرر لضحايا انتهاكات حقوق الإنسان التي وقعت بسبب النزاع والصراع السياسي من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ وحتى صدور القانون أو تلك التي حدثت منذ عام ١٩٩٤ . - ضمان علاج وإعادة تأهيل المصابين. - الكشف عن حقيقة ما حدث أثناء الفترة المشمولة بأحكام هذا القانون. - البحث عن حالات الاختفاء القسري التي لم يعرف مصيرها. - الوقوف على مسؤوليات أجهزة الدولة أو أي أطراف أخرى انتهكت حقوق الإنسان خلال الفترة الماضية وتحديد أسبابها واقتراح المعالجات التي تحول دون تكرارها مستقبلاً. - إعادة وتنفيذ البرامج والخطط التوعوية الهادفة إلى إرساء مقومات المصالحة والمصارحة وإشاعة قيم وثقافة المواطنة المتساوية واحترام حقوق الإنسان. - اتخاذ الإجراءات الكفيلة بإعادة تأهيل وإدماج واسترداد ورد اعتبار كل من انتهكت حقوقه المشمولة بهذا القانون
المساءلة والمسؤولية	- التحقيق في انتهاكات حقوق الإنسان بسبب النزاعات بين الحكومة والمعارضة من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ حتى تاريخ صدور القانون. - وقف كل أشكال المتابعة والملاحقة. - الوقوف على مسؤوليات أجهزة الدولة أو أي أطراف أخرى انتهكت حقوق الإنسان، خلال الفترة الماضية وتحديد أسبابها واقتراح المعالجات التي تحول دون تكرارها مستقبلاً.
جبر الأضرار	- التعويض المادي والمعنوي. - استرداد الحقوق. - جبر الأضرار. - ضمان علاج وإعادة تأهيل المصابين.
المصالحة	- نبذ دعوات الثأر. - اتخاذ خطوات نحو المصالحة الوطنية. - وقف كل أشكال الانتقام والمتابعة والملاحقة.

المناقشات

١ ـ صباح المختار

لا شك أنه لا يوجد بيننا من لا يشعر بوطأة انتهاكات حقوق الإنسان في العالم بصورة عامة وفي وطننا العربي بصورة خاصة. ولا أعتقد أن هناك من يختلف على مفهوم العدالة؛ حتى إن الأنظمة الدكتاتورية أقنعت نفسها على الأقل بأنها ليست ظالمة. لأن الأشخاص الذين يرتكبون الجرائم غالباً ما يعتقدون أن ما يقومون به هو عمل سليم ويقصدون به الخير العام والمصلحة الوطنية أو حتى المصلحة الشخصية، وبالتالي فهم يبررون لأنفسهم ما يقومون به.

من هنا، أنا لا أفهم كيف تكون العدالة انتقالية. إما أن تكون هناك عدالة وإما لا تكون. ففكرة تقسيم هذه العدالة إلى عدالة انتقالية وأخرى دائمة فيها لَيٌّ لعنق الحقيقة. مع ذلك قد يكون من المناسب الحديث عن العدالة الانتقالية لأننا نعيش في عالم بدأ يعتمد الآن هذه العبارة. لكن العالم اليوم يعيش فترة من الإعجاب بالمصطلحات الجميلة، على الرغم من أنها ربما لا تحوي المفهوم الذي تتحدث عنه.

في ما يتعلق بالجانب التاريخي للعدالة الانتقالية يتحدث الكثير من المفكرين والمنظمات عن تاريخ العدالة الانتقالية الطويل، أي منذ الحرب العالمية الثانية وسبعينيات القرن الماضي... في حين لم تصل هذه العبارة حقيقة إلى الاستعمال إلا عام ١٩٩٢، إذ استعملت أول مرة في مؤتمر مبادرة الميثاق ٧٧ (Charter 77) الذي عقد في سالزبورغ، في أستراليا، وهي مبادرة مناهضة للشيوعية في بلدان أوروبا الشرقية. في حينه، تحدثت صحيفة بوسطن هيرالد ١٩٩٢عن العدالة في وقت التغيير وأشارت

بالنص إلى ما يلي: «إنه الاجتماع الأول من سلسلة اجتماعات تعقد على مدى سنة حول الانتقال الديمقراطي».

وأنا أدعي أنه لا يوجد استعمال لهذه العبارة في مكان آخر سابق على الكلام الذي نشرته الصحيفة. قد أكون مخطئاً ولكني لم أعثر على أي استعمال لهذا المفهوم قبل ذلك. كانت هناك تسميات المصالحة، والإنصاف، والعدالة، لكن عبارة «العدالة الانتقالية» لم ترد إلا في المجال الذي ذكرته.

المشكلة التي لديّ مع العدالة الانتقالية كعبارة هي أن كل الأمثلة التي نتحدث عنها تتحدث عن الانتقال من دولة دكتاتورية إلى نظام ديمقراطي. أو من إرهاب إلى مجتمع سلمي. حاولوا أن تتصوروا الصورة ولو كانت على العكس. أي أن تكون هناك حكومة ديمقراطية ونظام ديمقراطي، وتجري حركة انقلاب دكتاتوري عسكري أو أجنبي أو أي شيء آخر. جميع ما قُدّم كأنه للعدالة الانتقالية سيستعمله النظام الجديد. يلغي جميع القوانين ويضع قوانين جديدة. يعزل الناس كافة ويقرر، كل القرارات التي تتخذ تخالف ما هو موجود. هذا في ما يتعلق بمحاولة وضع المعيار الذي يمكن تطبيقه بموضوعية، ليس المهم أن نضع المعايير فقط في حالة الانتقال من السيئ إلى الجيد، إنما نحتاج إلى وضع المعايير التي يمكن أن تستوي، وتستمر، وتطبق، إذا حدث العكس. هل نستطيع أن نقول إن للحركة الديمقراطية أن تقوم بكل هذه الإجراءات للأسباب التي ذكرناها ثم ننكر ذلك على الحركة المعاكسة؟

ذكرنا تجارب جميلة جداً في المغرب وتونس ومصر وليبيا، لكن هناك أيضاً تجارب لم نتطرق إليها، لأنه يصعب التطرق إليها. نحن اليوم في لبنان، وحيث كانت هناك حرب أهلية ثم بعد ذلك انتقل لبنان من الحرب الأهلية إلى الوضع الذي هو فيه. فكيف تمت معالجة هذا الأمر؟

مرّت البلدان العربية إما بثورات وإما بانقلابات عسكرية، بغض النظر عن التسمية، في مصر وفي والعراق وفي سورية. انتهى الحكم السابق وجاء حكم جديد. ماذا فعلت هذه الانقلابات والثورات؟ كيف تعاملت مع هذا الوضع؟

هناك معضلات الآن، كيف نتعامل مع الوضع السوري؟ سورية هي جمرة نار حالياً. كيف نتعامل مع الوضع؟ هل نقول إن المسألة سهلة، وإن النظام دكتاتوري. لا أعتقد أنه حتى أقصى مؤيدي نظام حزب البعث في سورية يعتقدون أن نظام الحكم

ديمقراطي. أنا أشك في ذلك، حتى أعضاء حزب البعث. إذا أردنا تطبيق هذه المعايير وأردنا أن نقول هذه دكتاتورية وهذه انتفاضة شعبية فكيف نعالج الأمر؟

هناك تجربة سيئة جداً وهي التجربة العراقية. وهي طبعاً تختلف عن التجارب الباقية كونها فُرضت على العراق بدعوى التخلص من الدكتاتورية ونشر الديمقراطية وسيادة القانون. يمكن أن نرجع إلى موضوع العراق ونجد أن جميع التعابير التي استعملت حقيقة كان فيها قلب للمفاهيم. فهناك مفهوم أن دولة أجنبية تحتل دولة أخرى لمنحها الديمقراطية، أي أن الاحتلال هو الذي يجلب الديمقراطية. ثم هناك مفهوم الحرب من أجل تحرير العراق، أي أن الولايات المتحدة تغزو العراق لكي تحرره. السؤال هو: هل حررت أمريكا العراق ومِن مَن؟ من العراقيين؟ صدام حسين كان دكتاتورياً، بلا شك، وهو لم يدعِ يوماً أنه ديمقراطي. لكن أن يكون للرئيس بوش الحق في إرسال بريمر بديلاً من صدام حسين، فأعتقد أن هناك ما يجافي المنطق.

في ما يتعلق بالتجربة العراقية، هناك إحدى المنظمات المهمة التي هي المركز الدولي للعدالة الانتقالية (ICTJ) رئيس المركز ديفيد تولبرت قبل فترة قصيرة كان في منتدى الجزيرة السابع في الدوحة، تحدّث عن اليمن وتونس والمغرب ووصف ما حصل في العراق بالكارثة. قال «إن إصلاح المؤسسات الأمنية ضرورية لكنني أحذّر بشدة من مبدأ العزل السياسي، وخصوصاً إذا ما أخذنا في الحسبان تجربة اجتثاث البعث في العراق التي كانت عبارة عن كارثة».

قامت العدالة الانتقالية في العراق على هذا الأساس. وهذا استعمال رسمي لها. أصدرت الإدارة الأمريكية عام ١٩٩٨ قانون تحرير العراق. وهذا في زعمي القانون الوحيد في العالم الذي أصدرته دولة ويقضي بتغيير نظام الحكم في دولة أخرى. تقول المادة الثالثة من هذا القانون بالنص: «تقوم سياسة الولايات المتحدة على دعم الجهود لإزاحة نظام صدام حسين من السلطة في العراق ولاستبدال ذلك النظام» (Policy of the United States is to support efforts to remove the regime headed by Saddam Hussain from power in Iraq and to replace that regime).

وتقول المادة (b) أيضاً: «يقدم رئيس الولايات المتحدة الدعم المالي والعسكري لتحقيق هذا الهدف، فضلاً عن تقديمه التجهيزات الإذاعية والتلفزيونية» (The US president is to provide military and financial support to that aim, additionally to provide radio and television facilities).

وقد أنشأ الأمريكيون فعلاً محطة راديو باسم إذاعة العراق الحر وترأسها السيد كاميران برداغي الذي كان قبل فترة قصيرة مستشار رئيس الجمهورية. المهم أن هذا القانون حين أصدرته أمريكا وقعه الرئيس الأمريكي قبل ١١ أيلول/ سبتمبر. وبعد ثلاثة أشهر أسست الإدارة الأمريكية ما يسمى «مشروع مستقبل العراق» (Future for Iraq Project (FIP)). الذي عيّنت الإدارة الأمريكية وفقه مئتي عراقي، توزعوا على سبع عشرة مجموعة عمل تناولت جميع القضايا التي تهم العراق، من العلم إلى الموسيقى إلى التعليم الديني إلى المدارس إلى الصحة إلى الاقتصاد إلى نظام الحكم إلى الديمقراطية إلى اجتثاث البعث إلى حلّ الجيش العراقي. كل هذه الأمور، كما يقول الخبراء والوثيقة الأمريكية، تقرر أن تحدث بواسطة واجهة عراقية كي لا يساء فهم أن أمريكا تتدخل في هذا الأمر.

أهم لجنة في هذا المشروع كانت لجنة العدالة الانتقالية، التي تضمنت عدداً من الأخوة العراقيين من جملتهم، وهذا ليس فيه إساءة إلى أحد، فهذا كلام وثيقة أمريكية: محمد الجباري، ومنعم الخطيب، وطارق الصالح، وسرمد الصرّاف، ومحمد هانون، وفيصل الاسترابادي، وفؤاد جواد رضى، وزكية حقي إسماعيل. هذه فقط بعض أسماء الأعضاء وهناك آخرون. وتقول الوثيقة إن الباقين لا يريدون أن تذكر أسماؤهم وأزيلت من القائمة.

قدمت هذه اللجنة تقريراً من ٤٥٠ صفحة عام ٢٠٠٢. وفي عام ٢٠٠٣ عُقد اجتماع في مجلس الأمن (الاجتماع الوزاري لمجلس الأمن). وتحول مشروع مستقبل العراق بعد ذلك ليصبح مكتب إعادة الإعمار والمساعدة الإنسانية: (Office of Reconstruction and Humanitarian Assistance (ORHA)) ، وبعد ذلك إلـ(ORHA) أصبحت: «سلطة الائتلاف الموقتة» ((Coalition Professional Authority (CPA)).

أسس بريمر مجلس الحكم الانتقالي. وكان ذلك بسبب وجود خلاف. عُين في البداية الجنرال غارنر، وهو كان رأيه أن أمريكا بعد أن احتلت العراق كان يجب أن تخرج فوراً وتدع العراقيين يذبح بعضهم بعضاً. ورفض تطبيق القرارات التي تقضي باجتثاث البعث وحل الجيش... إلخ. قال إذا حلينا هذه المسألة يجب أن نجد البديل ونحن غير قادرين على إيجاد البديل. في خلال ١٨ يوماً من تسلّمه المنصب تم استبداله بالسفير بريمر الذي قام بتطبيق هذه الإجراءات كافة.

الآن لننظر إلى العدالة الانتقالية في التجربة العراقية.

أدت العدالة الانتقالية في العراق في الوقت الحاضر إلى تغييرات جوهرية على كل المستويات، وأدت إلى حصول انتهاكات لحقوق الإنسان تتجاوز ما كان يجري في جميع العهود السابقة في العراق. لأنه في أوقات الدكتاتورية والأنظمة العراقية التي حكمت العراق منذ العهد الملكي الذي جاء بعد الاحتلال البريطاني إلى عام ٢٠٠٣ كانت هناك نماذج مختلفة: برلمانية، دكتاتورية، ديمقراطية، عسكرية، ومدنية، لكنها كانت أنظمة حكم لديها شيء مكتوب، لديها سجلات ووثائق.

حين كان خير الدين حسيب يُسجن ويعذّب في قصر النهاية كانت هناك وثائق في أماكن معينة، كانت تصدر أوامر وكان هناك تقارير. الآن، بالعدالة الانتقالية العراقية منذ عام ٢٠٠٣ لغاية الآن لا يوجد أي توثيق لأي شيء.

ومن جملة إجراءات تحقيق العدالة التي اتخذها بريمر بعد شهر أو شهر ونصف الشهر، إصداره قراراً بعزل ٥٠ في المئة من قضاة العراق لأنهم كانوا مع النظام. وكان الجهاز القضائي قبل الاحتلال يعاني نقصاً، بحيث إن القضايا في العراق كانت تأخذ سنتين أو أكثر حتى يتم بتها. وجاء السيد بريمر وأخرج نصف القضاة، وجمع عدداً كبيراً من المحامين بمختلف المؤهلات والكفاءات (قسم منهم لهم سوابق قانونية)، وأُرسلوا في دورات تدريبية إلى الكويت ولبنان وبراغ لنحو شهرين أو ثلاثة أشهر، وأعيدوا إلى العراق وعُيِّنوا قضاة. وأكثر من ذلك، يعمل القضاء العراقي الآن على البت السريع للقضايا؛ فالقضية تذهب إلى المحكمة وفي خلال أسبوع يبت فيها ويصدر الحكم وينتهي الموضوع بغض النظر إذا كانت قضية جنائية أو مدنية.

وفي النهاية العدالة التي أُريدَ تحقيقها لم تتحقق، لذلك وصف تولبرت ما حصل بأنه كارثة.

ففي العراق كان هناك أعداد كبيرة من الناس الذين تأذوا من الأنظمة السابقة، عُذِّبوا، قُتلوا، شُردوا، طُردوا، وصُودرت أموالهم. أنا لدي موكلون لا يستطيعون أن يسترجعوا حقوقهم وأموالهم. وفي الوقت نفسه كان هناك بعض الأشخاص الذين ظلموا بأن أُبعدوا إلى إيران. حينها وضعت الدولة يدها على أملاكهم لغرض حماية هذه الأملاك؛ كما فعلوا بأملاك اليهود الذين هُجروا أو هاجروا. بيعت الأملاك وأودعت أثمانها في وزارة المالية. أنا مثلاً اشتريت هذه الأملاك من وزارة المالية، ثم بيعت هذه الأملاك خمس مرات بعدي.

الآن العدالة الانتقالية تعطي الحق لصاحب الملك الأول أن يسترجع العقار من المالك الحالي في الوقت الذي لا علاقة للمالك الحالي بهذا الأمر، فهو اشترى من بائع آخر، حتى إنه لم يشترِ من الحكومة، اشترى من بائع ثالث بعد الحكومة. هذا مفهوم العدالة في ما يتعلق بالعراق.

أعتقد أن العدالة الانتقالية شرّ لا بد منه يجب الاهتمام به. لكننا بحاجة إلى وضع المعايير التي يمكن تطبيقها في كلا الانتقالين، نحو الأسوأ ونحو الأحسن. لا يكفي أن نتهم الآخرين بازدواجية المعايير ثم نقوم بتطبيقها بأنفسنا فنقبل بها في حالة ولا نقبل بها في حالة أخرى.

أعتقد أن الطروحات التي قدمها أخي شوقي مفيدة جداً ، فهي تقوم على نظرة عملية.

كذلك الاقتراح الذي قدمه عبد الحسين شعبان في ما يتعلق بموضوع وضع مسودة عربية، فهذا أمر جدير بالاهتمام. لكن لدي إشكال مع موضوع إنشاء صندوق التعويضات، ويمكن الأخ عبد الحسين أن يشرح لنا من سيتبرع بالأموال، هل تطلب من قطر مرّة ثانية؟

٢ ـ سليمان عبد المنعم

لدي ثلاث ملحوظات تتعلق بالتعريف، والإشكاليات الموضوعية، والإشكاليات الإجرائية التي يثيرها موضوع العدالة الانتقالية.

أولاً، من حيث التعريف فهو بالأساس تبنته الأمم المتحدة تحت اسم «إدارة العدالة في مراحل الانتقال». ومن ثم اختصر المصطلح وشاع بوصفه «العدالة الانتقالية».

أما التعريفات العربية، مثل التعريف الذي أخذ فيه مشروع قانون «هيئة الحقيقة والكرامة» المعروض على المجلس التأسيسي في تونس، فيلاحظ في شأنه أنه يقصر مفهوم العدالة الانتقالية على انتهاكات حقوق الإنسان (فهمها ومعالجتها وكشف حقيقتها ومساءلة المسؤولين عنها وتعويض الضحايا)، وبالتالي يبدو وكأنه يستبعد مثلاً موضوع الفساد واسترداد الأموال المنهوبة من أنظمة الاستبداد والفساد التي أطاحتها الثورة، سواء كانت هذه الأموال في الداخل أم في الخارج.

أما تعريف «المركز الدولي للعدالة الانتقالية» فيرى أن يُعهد بالعدالة الانتقالية إلى هيئات موقتة، ومفوضة من قبل الدولة، وغير قضائية. ولعلّ السمة غير القضائية للهيئة

المنوط بها العدالة الانتقالية يثير التساؤل ويطرح إشكاليات حاضرة ومستقبلية حول توافق ما تخلص إليه هذه الهيئات غير القضائية مع المعايير الحقوقية الإنسانية للإنصاف والمعايير القضائية للمساءلة؟

ثانياً: الإشكالية الموضوعية: تركز أوراق المحاضرين على أن الإشكالية الجوهرية في العدالة الانتقالية هي في صعوبة التوفيق بين إكراهات السياسة ومقتضيات حقوق الإنسان. ولعلّي أضيف إلى ذلك أن الإشكالية تبدو ثلاثية الأبعاد لأنها تتمثل بصعوبة (وضرورة في نفس الوقت) التوفيق بين:

١ ـ منطلقات ما يمكن تسميته التمكين الحقوقي والديمقراطي وضمان عدم الارتداد إلى الوراء مرة أخرى.

٢ ـ مقتضيات حقوق الإنسان ومبادئ الإنصاف.

٣ ـ جدوى الأخذ في الحسبان في فكرة المصالحة.

ثالثاً: الإشكاليات الإجرائية: مبعث هذه الإشكاليات أن بلدان الثورات العربية مثل باقي بلدان الوطن العربي لا تمتلك بُنى قانونية وأنساقاً ثقافية تتيح اجتياز المراحل الانتقالية للثورات العربية بسلاسة وبأقل تكلفة ممكنة، وهنا على خلاف تجارب دول أوروبا الشرقية وإسبانيا حيث كان هناك رصيد ثقافي وقانوني سابق أتاح لهذه المجتمعات سرعة تجاوز المرحلة الانتقالية.

وثمة إشكاليات إجرائية خمس يتوقف على تجاوزها من الناحية القانونية الفنية نجاح عملية العدالة الانتقالية في جزء كبير منها، وهذه الإشكاليات هي:

١ ـ أهمية التوفيق بين مبدأ قرينة البراءة من ناحية وعدم الإفلات من المساءلة من ناحية أخرى، ولا سيما في ظل ظروف صعوبة إثبات جرائم النظم السابقة على الثورات وهي جرائم ذكية من غير أدلة أو بأدلة خفيفة.

٢ ـ إشكالية التعاطي مع مبدأ عدم جواز مساءلة الشخص عن الفعل نفسه مرتين (Non bis in idem)، وخصوصاً في ما يرتبط بهذا المبدأ من قضية العزل السياسي للمنتمين إلى النظام السياسي الثقافي على الثورة.

٣ ـ مواجهة سؤال الاختيار بين المحاكمات الجنائية والمحاكمات السياسية وما تثيره المحاكمات السياسية من تعارض محتمل يجب التحوط له مع المبادئ القانونية.

٤ ـ تعقيد وضع السلطة القضائية في بلدان الثورات العربية في ظل هيمنة السلطة التنفيذية عليها من جانب أنظمة الحكم السابقة على هذه الثورات. وكيفية صياغة قانون جديد لا يضمن الاستقلال الحقيقي للسلطة القضائية فقط بل يكفل تحديث عملها أيضاً. وهذا هو السؤال الأصعب، كيفية صنع توافق بين الجسم القضائي والسلطة التنفيذية لضمان خروج مثل هذا القانون إلى النور بأقل تكلفة سياسية ممكنة.

٥ ـ إشكالية التوفيق في هذه المرحلة الانتقالية على صعيد مساءلة نظام الحكم السابق بين العدالة الجنائية والعدالة الثورية. وهذه إشكالية الإشكاليات، ربما يبدو مثل هذا التوفيق صعباً لكنه ليس مستحيلاً. في كل الأحوال هو يحتاج إلى خيال قانوني.

٣ ـ حيان حيدر

أوافق أولاً الرأي المعترض على التسمية من الأساس، إذ إن العدالة يجب أن تكون دائمة لا انتقالية، فحبّذا لو تم تغيير المصطلح كي يعكس أن المعني هو انتقالية نظام ما في بلد انتقل إلى ظروف ما بعد الحرب، وليس العدالة.

ثم إني أرى أن يعطى المفهوم بُعده السياسي كاملاً من منطلق أن تشمل العدالة حقوق الإنسان بالمطلق، كل الحقوق، كل إنسان، في كل مكان، وفي كل وقت.

وقد لاحظت أن العروض لم تأتِ على ذكر الأحداث الدامية في كمبوديا ولاوس وجوارهما؛ وهي ذات دلالات موجعة. كما أنها لم تتطرّق إلى أي من دول ملوك وأمراء العرب، وإن كانت لم تشهد اضطرابات حربية عنيفة، إلّا أنها تفتقد العدالة، وربما يجنّبها تطبيق مبادئ «العدالة الانتقالية» الدخول في أتون الحروب والثورات المدمّرة.

ثم إني أرى أن لبنان بات عصيّاً على الإصلاح وبالتالي على فكرة تطبيق عدالة كهذه، وذلك بحكم تركيبته الطائفية والمذهبية، علماً أنه شهد أحداثاً عنيفة تكراراً وقد آن الأوان لنشر ثقافة الاعتذار بجعل المسؤولين يعترفون أن لبنان هو بحاجة أيضاً الى هذا النوع من الإجراءات.

وبعد، هناك جهات أخرى يجب أن تشملها المساءلة والمحاسبة، من أهمّها ضحايا الكيان الصهيوني؛ وهذا يتطلب التركيز على شائبة الكيل بمكيالين الذي تمارسه الدول الحامية للإسرائيليين وفي مقدّمها الولايات المتحدة الأمريكية. وهل أن عدالة كهذه ستتطرق إلى التمييز والفصل العنصري الذي يمارسه الكيان الصهيوني وتحاسبه على أساسه؟ والمطلوب من عدالة كهذه أيضاً إدانة أعمال أمريكا وحلفائها في كل من

أفغانستان والعراق وباكستان والصومال وغيرها، كما محاسبة دول الاستعمار في كل زمان ومكان.

ونتساءل أيضاً: أما آن الأوان لتسليط الضوء باكراً على ظاهرة التكفير والتكفيريّين ومحاكمتهم على أفعالهم أينما أمكن؟

أخيراً، في مواجهة منطق «من ومتى يحتاج إلى العدالة الانتقالية» نسأل: من هي الجهة التي ستحدّد «من ومتى»؟

٤ ـ عصام نعمان

في ضوء أبحاث السادة الباحثين، وقبل ذلك في ضوء تجربتي في حقل حقوق الإنسان، استخلصت المعطيات والتوصيات الآتية:

أولاً، ليس من مفهوم متفق عليه لـ «العدالة الانتقالية» في عالم العرب، ربما لغياب تجارب ناجحة ومشعة في هذا المجال. لذا أرى أن يكون محور اهتمامنا **الانتقال إلى العدالة** بما هي عملية النضال الموصول لبناء الدولة المدنية الديمقراطية وحكم القانون.

ثانياً، لاحظتُ أن تجارب «العدالة الانتقالية» نجحت، قليلاً أو كثيراً، في البلدان التي شاعت فيها ثقافة الغرب وتأثرت بها النخب السياسية والاجتماعية بمقادير متفاوتة. هذه الملاحظة تجد شواهدها العملية في بلدان أمريكية جنوبية كالتشيلي والأرجنتين، وفي بلد أوروبي ـ أفريقي كجنوب أفريقيا، وفي بلدان عربية مغاربية كتونس والمغرب.

ثالثاً، المتأثرون بثقافة الغرب في البلدان السالفة الذكر كانوا وما زالوا الأكثر استجابة لتقبّل الديمقراطية كما هي ممارسة في أوروبا وتالياً في الولايات المتحدة. لذلك تجاوب هؤلاء المتأثرون بثقافة الغرب، ناهيك بالمتغرّبين، مع سياسات دول الغرب المستعمِرة أو المهيمنة أو الساعية إلى توطين بعض جوانب تجاربها الديمقراطية في البلدان المستعمَرة أو الخاضعة لسلطة دول الغرب المهيمنة. باختصار، بَدَت الديمقراطية في البلدان العربية والإسلامية المشار إليها كمنتَج غربي غير نابع من ثقافتها، وأحياناً معادٍ لهويته وتراثها.

رابعاً، الديمقراطية، بما هي ثقافة قبول الآخر المختلف، هي شرط لمباشرة عملية الانتقال إلى العدالة. هذا المفهوم للديمقراطية غائب أو مغيّب في بلادنا العربية لعدّة أسباب، أبرزها عدم توافر شروطها الأربعة: أوّلها، حد أدنى معقول من المتعلمين

وبالتالي من الوعي. ثانيها، حد أدنى من المعيشة اللائقة وبالتالي من أفراد الطبقة الوسطى وذوي الدخل المحدود. ثالثها، وجود وازن للدولة ومؤسساتها العامة، ولا سيّما الجيش الوطني، بما هي، مجتمعةً، العمود الفقري للبلاد. رابعها، استقلال البلاد وامتلاكها هامشاً واسعاً من الحرية والسيادة على إقليمها، إذ لا سبيل إلى تجذّر حقوق الإنسان والحريات العامة والديمقراطية واحترامها في بلد مستعمر أو خاضع لهيمنة أجنبية. هذه الشروط الأربعة غير متوافرة مجتمعة في أيٍّ من البلدان العربية، الأمر الذي يجعل الانتقال إلى العدالة أمراً صعباً وأحياناً بالغ الصعوبة.

خامساً، إن العوائق السالفة الذكر يجب ألّا تحول دون قيام المتنورين والمتحررين والملتزمين بحقوق الإنسان بتوظيف الجهود اللازمة في عملية الانتقال إلى العدالة، وفي عملية إقامة مؤسسات وآليات العدالة الانتقالية. لكن ذلك يجب أن يكون دائماً مترافقاً مع حركة النهوض الوطني والقومي من أجل تعزيز ثقافة الحرية والديمقراطية وتعزيز الهوية الوطنية والعروبية وتوطيد مؤسسات المجتمع المدني وبالتالي بناء الدولة المدنية الديمقراطية.

٥ ـ هنريتا أسود

أنا لست حقوقية لكني خبيرة تنمية وسأتكلم من هذا المنظار.

أولاً، العدالة الانتقالية هي بحد ذاتها أداة إدارية تدير ثلاثة أمور: القانون والسياسة والمجتمع.

للأسف يُنظر إليها كهدف، لكنها ليست هدفاً بحد ذاته إنما أداة لأهداف. عندما توضع هذه الأداة وتستعمل يجب أن تستعمل في خمسة سياقات مهمة كثيرة: السياق العام والثقافي لأي دولة يتم إنزال هذه الأداة عليها؛ والسياق السياسي؛ والسياق المؤسسي والحقوقي؛ والسياق الشخصي؛ والسياق التنموي.

رومانسية هي العبارات التي ندخل فيها نحن حين يسقط علينا موضوع معيّن نغوص فيه، لأن المفهوم لا يكون واضحاً لدينا. لذلك، التجارب التي حُكي عنها مهمة جداً. لكن المهم أنه عندما نقارن يجب أن تكون المقارنة ضمن معطيات متشابهة. المقارنة خارج المعطيات المتشابهة لا تساعدنا على استعمال هذه الأداة لكي نسير بها حتى نحصّن القانون والمجتمع ونتعامل في الوقت نفسه مع السياسة والسياسيين بالطرائق اللازمة للحفاظ على النسيج الموجود. لا نستطيع أن نصبح ديمقراطيين بمجرد أن يُسقط علينا حبوب ديمقراطية أو عدالة انتقالية.

نحن شعب لدينا حساسيات، لأنه لدينا نسيج موجود منذ آلاف السنين ولا يمكننا أن نتغاضى عنه حتى نركّب عليه ما قد يكون إيجابياً في أماكن معينة، ولكن قد يكون سلبياً ومُضراً في أماكن أخرى.

يجب أن نتعامل مع هذا الموضوع كالأطباء، وعلينا معرفة كيفية استعمال العدالة الانتقالية كي نستطيع إدارة شؤون مهمة جداً وتحصين هذه التركيبة. لا لإزالتها والمجيء بتركيبة أخرى نجهلها. من هنا، دعونا لا ننظر إلى العدالة الانتقالية كهدف، بل لنضعها ضمن هذه السياقات التي أراها ضرورية وأساسية.

ثانياً، حين نتطلع إلى التجارب عندنا أو عند غيرنا: تشيلي، بيرو، تونس، مصر، الجزائر وجنوب أفريقيا... نرى أن تجارب العدالة الانتقالية نجحت حين توافرت ثلاثة عناصر أساسية:

العنصر الأول: توافر الوعي الحقوقي والاجتماعي والثوري بدرجة عالية وبثقافة عالية في المجتمعات التي ستطبق عليها وإلا فلن تنجح العدالة الانتقالية.

العنصر الثاني: وجود المجتمع المدني والنفاذ والواعي لربط الأدوات بالمفاهيم والتطوير.

العنصر الثالث: هو وجود المؤسسات؛ فالعدالة الانتقالية ليست مؤسسة وليس لها مؤسسات إنما تُنزل لتحصين المؤسسات الموجودة وللإضافة إليها.

أخيراً، أعتقد أنه أصبح لدينا العديد من التوصيات، من د. شعبان من د. بنيوب، ومن الزملاء الذين تكلموا قبلي، لكنني أريد أن أضيف أمراً، وهو أن التنمية هي مفتاح لربط النضج السياسي والنضج الاجتماعي وتحصين القوانين، ومن دون التنمية المتكاملة وليس فقط التمكين لأن التمكين هو مجرد عنصر من عناصر التنمية. إن لم نغير الثقافة وإن لم نفكر بطريقة ديمقراطية وإن لم نفهم ماهية الديمقراطية وماهية العدالة الانتقالية لن نستطيع تطبيقها.

أنا أطرح أيضاً فكرة التشبيك مع مراكز الدراسات (Think Tanks) كتوصية ثانية كي نستطيع أن نقرب المفاهيم والتجارب وندعم التنمية التي تمثّل المدخل الكبير إلى العدالة الانتقالية الناجحة في السياقات الخمسة التي تحدثت عنها والتنمية هي العقدة الأساسية التي تربط هذه المسألة.

٦ ـ خير الدين حسيب

أود أن أنوِّه في البداية، بهذه الحلقة النقاشية وأوراقها، كونها من أغنى الحلقات النقاشية التي نظمها المركز واستفدت منها كثيراً. وهذا الموضوع سيكون موضع اهتمام المركز في المستقبل.

أما مداخلتي فستركز أساساً على نقطة أشار إليها د. عبد الحسين شعبان وهي الرياضة النفسية. وسأتناول هذه النقطة انطلاقاً من تجربتي الشخصية في العراق.

إنني أرى أن هذا الموضوع، أي الرياضة النفسية، يستحق الاهتمام، لأنه يمكن أن يساعد كثيراً في مرحلة العدالة الانتقالية؛ إضافة إلى تجربة جنوب أفريقيا، حيث قام نيلسون مانديلا بعد خروجه من السجن وانتخابه رئيساً للبلاد، بما سمي حينذاك «المصارحة والمصالحة». وقد ساهمت هذه العملية في إطفاء نيران حقد كبيرة كانت ملتهبة في مرحلة ما قبل الاستقلال في ظل الحكم العنصري.

وأستطيع، من خلال تجربتي الشخصية، ونظرتي إلى الذين قاموا بتعذيبي عندما وضعت في السجن لمدة سنتين ونصف السنة تقريباً، قضيت مدة منها في قصر النهاية ـ يسمونه قصر النهاية لأنهم يعتبرون أن نهاية الإنسان تكون فيه، فمن يدخله لا يخرج منه حياً! ـ وتنقلت خلالها في ستة سجون، أستطيع أن أقارن بين نظرتي إلى الذين قاموا بتعذيبي أثناء وجودي في قصر النهاية، حيث كانت نظرتي إليهم، قبل ممارستي للرياضة النفسية، نظرة ملؤها الحقد والرغبة في الانتقام، وبين نظرتي إليهم بعد اضطراري إلى مغادرة العراق حيث أقمتُ في بيروت، ومارست رياضة نفسية، بحيث تغيّرت نظرتي إلى الأمور وزال حب الانتقام، وأصبحت أتعامل مع تلك الأحداث بهدوء وتفهُّم يختلفان تماماً عن نظرتي إلى تلك الأمور قبل ممارسة الرياضة النفسية.

لهذا أعتقد أن من المفيد أن يمارس الذين تعرضوا للتعذيب أثناء فترات سجنهم أو توقيفهم هذه الرياضة النفسية.

هناك ملاحظة أُخرى، أنا أشكر د. سليمان على مشاركته، وهو تكلم على الديمقراطية وعلى حقبة عبد الناصر. نحن في المركز، من خلال نشاطنا الفكري والمنظمات التي ساهمنا في تأسيسها، ساهمنا في نشر موضوع الديمقراطية وجرى تقبّله عربياً، من جانب التيار القومي والتيار اليساري، أنا أعتقد أن دور المركز كان أساسياً في انتشار الديمقراطية. لقد مرّت البلدان العربية بعدة مراحل: المرحلة الأولى كانت مرحلة

التحرر من الاحتلال وسايكس ـ بيكو، وهي مرحلة استمرت حتى الخمسينيات، فنال قسم من تلك البلدان استقلاله أثناءها واستقل القسم الآخر بعد ذلك.

لم يكن ممكناً في تلك المرحلة ـ من العشرينيات حتى الخمسينيات ـ أن نخوض معركة التغيير الاجتماعي؛ فالتغيير الاجتماعي يؤدي إلى تفريق الناس وإلى الصراع بين فئات المجتمع نفسه، بينما التحرر يحتاج إلى التعاون الذي نسميه الآن الكتلة التاريخية. هذه العملية التي نقترحها، أي الكتلة التاريخية، هي عبارة عن تجمع، جبهة، اتحاد، يضم التيارات الأربعة: القومي والإسلامي واليساري والليبرالي الوطني.

إن العملية التي قام بها عبد الناصر، والقطاع الصناعي الذي بناه، إضافة إلى تأميمه قناة السويس وبنائه السدّ العالي، كلها إنجازات تاريخية لم يكن ممكناً تحقيقها بقانون أحزاب (أنا انتقدت هذا الموضوع). علماً أنه بعد عام ١٩٦٧ وبيان ٨ نيسان/ أبريل والميثاق الوطني، راح يتكلم على الديمقراطية السياسية المتلازمة مع الديمقراطية الاجتماعية؛ فعبد الناصر هو مَن بدأ بالتغيير الاجتماعي الحقيقي وبالتنمية الحقيقية التي حصلت في الوطن العربي بين الخمسينيات والستينيات.

إذا أردت أن تحكم على عبد الناصر عليك أن تحكم عليه انطلاقاً من الأوضاع والأفكار المعاصرة له وليس استناداً إلى مقاييس اليوم.

٧ ـ عبد الحسين شعبان

لم يكن يجب أن ننكأ الجراح، لكن الدكتور حسيب صدره واسع وقلبه كبير وعقله أكبر. وقد أحبّ أن يعرض شيئاً من معاناة هذه النخبة، وخصوصاً أن الموضوع له علاقة بالضحايا وبالرياضة النفسية، مع أنه لم يتكلم على كل شيء، لكن سوف يأتي الوقت ونستمع مطوَّلاً إلى تجربته.

كنت قد تحدثت معه لأكثر من مرة حول ضرورة أن يدوّن تجربته، إلاّ أنه سما عن كلّ معاناته وكل العذابات والآلام التي تعرّض لها، سموُّه كان بنبل إنساني فائق، وعليّ من هذا المنبر أن أقول شهادة للتاريخ وللحقيقة، وهو يستحق أكثر مما نتصور جميعاً، من دون مجاملة، فقد كنت طوال علاقتي به ندّياً اتفاقاً أو اختلافاً. خير الدين حسيب لا يمكن جمعه، لأنه مجموع، مكوّن إنساني، علمي، أكاديمي، ثقافي، وطني، عروبي، منزّه. ولهذا انتهز الفرصة لكي أقول إن خير الدين حسيب هو مجموع في واحد.

أبدأ بالرد على الملاحظات، وهي كثيرة. أظن أن هناك التباسات زادها هذا اللقاء التباساً في ما يتعلق بالمفهوم الخاص بالعدالة الانتقالية، بل إن البعض

قارب الموضوع من زاوية مختلفة تماماً لمفهوم العدالة الانتقالية حملت تصوّرات مسبقة.

صحيح أن ضبط المفاهيم أمر مهم جداً وضروري. حين نتحدث عن تجارب ليس الهدف استنساخ هذه التجارب أو اقتباسها أو تقليدها. الهدف مقاربتها. نرى ما يمكن الإفادة منه عند عرضها. هذا جانب. أمّا الجانب الثاني فهو مهم جداً، ذلك بأن هناك فارقاً كبيراً بين «العدالة الانتقالية» و«العدالة الانتقامية». أحياناً جرى الحديث عن عدالة انتقامية تحت مسمى العدالة الانتقالية.

الأمر الآخر هو ما أطلقنا عليه وتبنّيناه تحت عناوين العدالة الثورية، هو أمر قد انتهى منذ زمن. لا بد من الحديث عن عدالة دستورية وعدالة قانونية، أي وجود مؤسسات وقوانين. وبما أننا في مرحلة انتقال من طور سياسي إلى طور آخر، من نظام سياسي إلى نظام آخر، من احتلال إلى استقلال، من استبداد إلى توجه ديمقراطي أو توجه صوب الديمقراطية (ولا أقول ديمقراطية)، فنحن بحاجة إلى قواعد وبيئة ثقافية وفكرية وسياسية، لكن أؤكد أنها ليست بعيدة من البيئة القانونية التشريعية والقضائية والأمنية الجديدة لهذه المرحلة الانتقالية. حين تجد دولة انهار فيها النظام القانوني - ماذا تفعل؟

كيف نطبّق القانون انطلاقاً من معايير جديدة؟ وهذه ستكون عدالة انتقالية تدخل فيها المعايير السياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية، للانتقال إلى تأسيس عدالة طبيعية، جنائية وقانونية ودستورية وفق المعايير الدولية السائدة.

أريد أن أتحدث عن بعض الإشكاليات التي تعانيها العدالة الانتقالية في المنطقة العربية. لماذا نجحت العدالة الانتقالية بسهولة ويسْرٍ في بلدان وربما واجهتها عراقيل وتحديات في منطقتنا؟ وقد تواجهها على نحو أشد في البلدان التي لم تحصل فيها التغييرات حتى الآن؟

في البلدان الأوروبية مثلاً، حيث طبقت العدالة الانتقالية هناك، كان الوعي الثقافي أكبر كثيراً مما هو لدينا، والأمية كانت مندثرة، وكانت هناك نخب سياسية ومدنية متطورة قياساً على نخبنا. أما لدينا فهناك مشكلات كثيرة ومعقّدة؛ وأول قضية ستواجهها العدالة الانتقالية في الوطن العربي، في الحاضر والمستقبل، هي قضية الدين والدولة وعلاقتهما. كيف ستفسر علاقة الدين بالدولة. وقد واجهت كل الدساتير العربية هذه المعضلة وستواجهها مستقبلاً. أين موقع الإسلام من التشريعات؟ ثم لدينا عادات وتقاليد بالية

تتعارض مع مفاهيم العدالة الانتقالية، فكيف سنتعامل معها؟ كذلك موضوع الطائفية، سيكون عنصراً مُعيقاً. أنت من طائفتي مرتكب أو غير مرتكب أَسكت عنك، والآخر حتى لو لم يكن مرتكباً وهو منتمٍ إلى حزب محرَّم فهو ينبغي أن يذهب إلى القضاء، والقضاء يجب أن ينتقم منه. وكذلك هناك تأثيرات العشائرية... الإخفاق الكبير هو في قضية المساءلات وفي تحقيق العدالة الانتقالية؛ فضلاً عن تأثيرات الإثنية والانتماء القومي وغيرها التي تعاظمت إلى حدود غير قليلة بعد التغييرات أو إرهاصاتها، وهو أمر طبيعي بعد كبتٍ طويل حيث بدأت الهوّيات الفرعية بالتبلور والظهور على نحو لافتٍ.

ثم هناك تحديات لم تعرفها بلدان أوروبا الغربية أو الشرقية التي انتقلت إلى العدالة الانتقالية في السبعينيات؛ فالتحدي الخارجي لم يكن كبيراً هناك. أما بالنسبة إلينا فالتحديات الخارجية كبيرة كوجود إسرائيل، وهو عنصر كابح ومعطّل للانتقال إلى الديمقراطية ولحقوق الإنسان وللعدالة الانتقالية. وهذا عنصر لا بدّ من وضعه في المعادلات الحالية والمستقبلية، ناهيك بالتحدي الأكبر، وهو التحدي الإمبريالي، كالاستلاب الاقتصادي ونهب ثرواتنا، وهذه أمور كلها يجب أن تدخل في المعادلة.

كما أن ضعف المواطنة هو جزء من مشكلة الوعي؛ وكذلك ضعف المجتمع المدني، وضعف التعليم، وضعف الشعور بأهمية دور القانون، فهذه تحديات كبيرة وخطيرة في تقديري.

أريد أن أقول ملاحظة أخيرة في ما يتعلّق بالعراق.

لا شك في أن ما حدث في العراق لا ينطبق عليه معايير العدالة الانتقالية لا من حيث المضمون ولا من حيث الأداء؛ ناهيكم بأن المشكلات معقّدة وقديمة وقد فاقمتها مشكلات الحاضر. أهم مشكلات الحاضر هي أن الدولة العراقية مُسحت، وأن محاولة تفكيكها جرت، وأن حل المؤسسات ولا سيّما العسكرية والأمنية قد حدث. إن المجزرة لم تتم في حق القضاء والتعليم العالي فحسب، لكن يجب ألّا ننسى أن هناك مجازر قد ارتكبت أيضاً في ظل النظام السابق. بكل هذه الحقول التي تحدثنا عنها هناك مجزرة حدثت في التعليم العالي، وفي عملية التبعيث التي حدثت في السبعينيات، فالذي لا ينتمي إلى حزب البعث أو يؤيده (على الأقل لا يعارضه) لا يمكنه البقاء في سلك التعليم العالي، وقد نحّي وعزل خيرة الأساتذة لهذا السبب، كما أن عشرات الآلاف من المعلمين اضطروا إلى الانتماء إلى الحزب الحاكم أو نقلوا إلى وظائف أخرى لأنه تم احتكار هذا الحقل. هناك مجزرة في حق المثقفين، فالعشرات بل المئات من

المثقفين العراقيين اضطروا إلى ترك البلاد لعدّة أسباب، أهمها سياسية، ناهيكم بحملة الاعتقالات التي طالتهم.

كليات بكاملها أُغلقت على اتجاه الحكم ومن يؤيده واقتصر القبول فيها على أعضاء حزب البعث أو من يُزكيهم: مثل كليات الفنون، والرياضة والتربية والإعلام وغيرها.

هذا الأمر يجعلني أقول إن مشكلة العدالة الانتقالية عندنا معقدة. عندما نتحدث عن الحاضر يجب ألّا ننسى الماضي، وعندما نتحدث عن الماضي يجب ألّا ننسى الحاضر، وهذه المعادلة صعبة جداً. أنا أدرك وأقدّر صعوبتها وقسوتها. مثلاً أتحدث عن الاختفاء القسري، عندنا عشرات من الشخصيات البارزة التي اختفت قسراً في ظل الوضع السابق، من د. صباح الدُرة ود. صفاء الحافظ، وعايدة ياسين، وأسعد الشبيبي، ودارا توفيق، وهؤلاء شخصيات بارزة من مثقفي البلد.

المشكلة معقدة ومتداخلة. أود أيضاً أن أتحدث عن موضوع الاستعصاء والاستثناء. بالنسبة إلي الضحية هو ضحية في السابق وهو ضحية في الحاضر، هو ضحية، بغض النظر عن انتمائه ودينه ولونه وجنسه وأصله الاجتماعي وهو ما ينبغي الدفاع عنه كضحية.

وظيفة العدالة الانتقالية هي إنصاف الضحايا، وجبر الضرر. وجبر الضرر أوسع من التعويض للضحايا لأنه يشمل الجوانب المعنوية والاعتبارية إضافة إلى الجوانب المادية، وكشف الحقيقة كاملة. وهذه وظيفة المجتمع في المطالبة.

المساءلة لا تؤخذ بمعناها الانتقامي، والأهم نريد إصلاح النظام القانوني والقضائي والأمني... كيف يتم التحقيق؟ وفق أي اعتبارات؟ الإعدام خارج القضاء مرفوض، فقد أعدم صدام حسين ثلث القيادة القطرية و٢٢ كادراً حزبياً من دون محاكمة بحجة أنهم حوكموا محاكمة حزبية. لم يراهم أحد، ولم يسمع منهم ولا توجد دفاعات لهم ولا يوجد محامون ترافعوا عنهم.

إذا أردنا القياس، سنقيس بالعشرات. بريمر لوحده فصل ٢٥٠ قاضياً. وقانون الاجتثاث دفع عشرات الآلاف من المواطنين العراقيين الذين كانوا منتمين إلى حزب البعث لأسباب كثيرة، إلى البطالة، منع عليهم التوظيف ومنع عليهم الحصول على الرواتب التقاعدية وهذا أمر لاإنساني.

وظيفة العدالة الانتقالية أن تنصف هؤلاء أيضاً. ولو طُبقت العدالة الانتقالية لما احتجنا إلى الاجتثاث وإلى قانون العدالة والمساءلة سليل الاجتثاث.

أشعر أن الأمر يحتاج إلى حديث أوسع، وخصوصاً في ما يتعلق بمصر لنقد الثورة ونقد المثقف.

بعض المثقفين أحجموا عن دورهم بحجة أنه مثقف تكنوقراط لا يتدخل بالسياسة. وتارةً بحجة أن الثورة لم تستشره، وكأن الثورة ينبغي أن تأخذ استشارته. وطوراً بحجة أن الإسلاميين سيسيطرون على السلطة. فليسيطروا، فهذا من حقهم. أنا ضد الإسلام السياسي، لكن أنا مع صندوق الاقتراع حين يتم اختيار الإسلاميين أو غيرهم. سأدافع عن الإسلاميين إلى الرمق الأخير إذا كان صندوق الاقتراع إلى جانبهم. وسأقف ضد إجراءاتهم التعسفية بمصادرة الحريات وبمحاولة تدجين المجتمع أو ترويضه باتجاه ضيِّق يؤدي إلى إعادة نمط من أنماط الاستبداد.

٨ ـ أحمد شوقي بنيوب (يرد)

أريد القول من دون تردد إن الشق الأول لمداخلة د. خير الدين حسيب هي في قلب العدالة الانتقالية. لأنه يجيب عن معطى اسمه «الكلمة للشهود الكبار». على مدار خمسين سنة منذ استقلال المغرب لم يتم الاستماع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لشهود كان لهم دور في بناء المغرب المستقل حتى جاءت العدالة الانتقالية ووفرت المنبر العمومي.

إذاً، تحيلنا مداخلة د. خير الدين حسيب في شقها الأول إلى التفكير في تدارك ما تبقى من العمر النشيط لشخصيات في الوطن العربي عاشت المحن والزمن الصعب قبل أن تنفرج وتتحرر السياسة. وهذا معطى أساسي في الموضوع، لأنه يندرج ضمن الحفاظ على الذاكرة والذاكرة هي من قضايا العدالة الانتقالية الكبرى.

لا أقف كثيراً عند قضية الوصف والمفهوم، لسبب رئيسي وهو أن المفهوم الوارد ضمن تقرير مجلس الأمن أحال على الوظائف والعمليات. ما كان مهماً في التعريف التونسي هو أنه كان توطيناً مهماً لها في البيئة المحلية.

في ما يختص بالفساد، الفساد هو من اختصاص هيئة الحقيقة والكرامة. مفهوم الفساد المالي موجود وأنا كتبته ولكن من صاغ المفهوم في الهيئة صاغه من باب إطلاق العام على الخاص.

تتألف الهيئة في تونس من غرفتين: غرفة حقوق الإنسان المدنية السياسية وغرفة الفساد المالي. أحد مبررات الإضافة النوعية للتجربة التونسية، لا ضمن النطاق الإقليمي العربي بل في التراث العالمي، هي موضوع الانتهاكات الحاصلة ضمن حقل الحقوق الاقتصادية.

أعود إلى موضوع التنمية. لنقرأ التجارب في العدالة الانتقالية بإنصاف. تجربة البيرو هي التي فتحت العين على ضرورة العدالة الانتقالية بهدف التنمية الإنسانية بكل أبعادها. الترتيب البرنامجي للتنمية في مفهوم تجربة البيرو كان جبر الضرر الجماعي، بينما كانت طبيعة جبر الضرر ذات طبيعة فردية في الهيئات التي كانت تعمل في الماضي. ومن حسن حظنا في المغرب أنه عندما انتهت لجنة الإنصاف من عملها في البيرو بدأنا نحن نعمل في المغرب، وهو ما مكننا من إدخال مفهوم جبر الضرر في التجربة المغربية عام ٢٠٠٤. جميع المناطق التي حوصرت وعوقبت، تاريخياً في المغرب بسبب احتضانها للمعارضة أعطيت لها الأولوية في الإدماج في برامج التنمية المحلية.

لدي ملاحظة أخرى، وهي اعتبار القانون كمصدر للعدالة الانتقالية. لكن العدالة الانتقالية تريد تفسيراً إيجابياً لكل نصّ قانوني جنائي تحديداً في المادة الجنائية. لذلك استندنا إلى مبدأ «تقاطع الأدلة»، في صياغتنا لمادة جبر الضرر أو غيرها. أخذنا في مبدأ «التحكيم» من القانون المدني وجعلناه أساساً لجبر الضرر الفرضي. كما أخذنا كل آليات وإجراءات التحقيق الجنائي واستعملناها للكشف عن الحقيقة، وبخاصة في ما يتعلق باستخراج الرفات والمقابر الجماعية. إن وصف الهيئة بغير قضائية هو وصف وظيفي للجان الحقيقة، فهي ليست ذات طبيعة برلمانية ولا سياسية ولا تنفيذية ولا قضائية، لذا هي لجان موقتة محددة في الزمان والمكان.

بالنسبة إلى الوضع في سورية، إن أحسن ما يمكن القيام به الآن هو توثيق الانتهاكات، لأن حجم ونطاق الانتهاكات لهما بُعدان بالغا الأثر، ومن حسن الحظ أن التقانة الآن تسمح بذلك. وهناك برامج ضخمة في الاتحاد الأوروبي وفي المنظمات الأمريكية تتولى ذلك عن كثب.

لماذا نقول المعايير الدولية؟ نحن نحيل على جميع القواعد المبدئية والإجرائية الموجودة في الاتفاقيات الدولية. عندما نقول المعايير الإنسانية فنحن نحيل على القيم. فالعدالة الانتقالية لها مرجعيتها في المعايير الدولية للقانونين معاً: الإنساني والدولي لحقوق الإنسان، وفي باقي المعايير ذات الصلة التي تحيل بدورها على جميع القيم

المتعلقة بالإنصاف، حتى فضيلة الإنصاف واردة في الإسلام وفي التراث العربي. من هنا تم الاعتماد في التجربة المغربية على التحكيم والإنصاف الموجودين في التراث شبه القضائي المغربي.

العدالة الانتقالية في الواقع يلزمها جولات وجولات. لكن أظن أن ما جرى اليوم في المركز هو فضاء له طابع علمي ورصين وفي الإمكان أن تتابع المناقشات حول الموضوع، فمن الغبن أن تتابع التجربة مراكز دولية وليست محط تتبع من طرف مؤسسات إقليمية متخصصة.

٩ ـ صباح المختار

عندي ملاحظة صغيرة، وهي أن الإشارة إلى الملف العراقي لم يكن الغرض منها بحث موضوع العراق لا سابقاً ولا لاحقاً. المشكلة أن مجلس الأمن أو تقرير الأمين العام للأمم المتحدة كان نتيجة للموقف الأمريكي من قانون تحرير العراق.

إن الوثيقة الصادرة عن الإدارة الأمريكية هي التي تحدثت عن العدالة الانتقالية في العراق، فموضوعا الظلم والانتهاكات يجب جبرهما ولا يمكن أن يتحولا إلى انتهاكات جديدة.

١٠ ـ أحمد شوقي بنيوب

أولاً: أودّ أن أُضيف إلى ورقتي، بعد ما ورد من نقاشٍ مفيد، سؤالين، وأجيب عنهما، بإيجاز، تضميناً لعدة تساؤلات أُثيرت في هذه الحلقة، في ضوء أحداث الربيع العربي، وفي ضوء نظرية العدالة الانتقالية.

أما السؤال الأول فيتعلّق بفرص نجاح مسارات العدالة الانتقالية في الوطن العربي، التي انطلقت منذ سنتين؟

بدايةً، أقول إني أقدّم مجرد انطباعات، اعتماداً على تجربتي خلال عشر سنوات بالعمل في هذا المجال في كلّ من موريتانيا وكردستان ودارفور والبحرين والسودان.

ـ نبدأ من موريتانيا التي ذهبت إليها أربع مرّات، تحت شعار حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية. وعادةً ما يكون النقاش هناك مثمراً ومفيداً، لكن عندما يتم الحديث عن قضية العدالة، أو ملامسته، فيكون الحديث خطيئة كأنه من المحرّمات. فالصراع ما زال فارضاً نفسه بين البيض والعنصر الزنجي الأفريقي بقوة، وآثار العبودية ما زالت

حاضرة في الحياة القانونية والثقافية والسياسية والاجتماعية في هذا البد. لذا نتساءل: عندما نريد الحديث عن العدالة الانتقالية فهل هناك الجرأة الكافية لكسر هذا التابو المحرّم.

ـ **المغرب**: لقد تم تسريع نتائج العدالة الانتقالية في المغرب بفضل ما يجري من ربيع عربي. نحن خضنا تجربة العدالة الانتقالية هناك قبل بدء الربيع العربي. لكن استفدنا مما جرى في تونس ومصر، وبخاصة بالنسبة إلى الإصلاحات التي نادت بها العدالة الانتقالية.

ـ **الجزائر**: قدم الرئيس بوتفليقة، عقب الحرب الأهلية الفظيعة في الجزائر، أثناء حملته الانتخابية، مشاريع قوانين للمصالحة الوطنية، وتمكن من أن يسترجع الكثير من المقاتلين من الجبال، وكذلك عاد الكثيرون من المنتمين إلى الحركة الجهادية والتيارات السلفية. لكن الثقة لا تزال مفقودة بين الدولة وحركة الضحايا. ويتساءل بعض الباحثين: لماذا؟ والجواب هو أن المسؤولية في ما جرى من انتهاكات تقع على الطرفين، وليس مسؤولية الدولة وحدها، بل مسؤولية الجماعات غير المنتمية إلى الحكومة أيضاً.

لم تكتفِ نظرية العدالة الانتقالية بنظرية مسؤولية الدولة وجهازها الإداري فقط، بل أضافت مسؤولية الجماعات غير المنتمية إلى الدولة أيضاً.

ـ **تونس**: من حسن حظنا، نحن العرب في الربيع العربي، أننا بدأنا بمسلسل أُسميه «النموذج الممتاز»، أي هناك شراكة حقيقية في الإعداد لقانون العدالة الانتقالية، وهو حوار عمومي مهم، بمشاركة المناطق. وهو مسلسل محترم، أفسّره بعامل واحد، هو المنسوب العالي للثقافة المدنية.

ـ **ليبيا**: في ليبيا، هناك بداية إرهاصات جدية لفكرة العدالة الانتقالية. وكنت قد أطّرت دورتين تدريبيتين هناك، بدعوة من المعهد العالي للقضاء والمثقفين والباحثين في ليبيا، وهم من الداعمين للعدالة الانتقالية. لكن المشكلة هي أن هذا المسار يصطدم بالسلاح الذي لا يزال منتشراً على نطاق واسع بين التشكيلات الاجتماعية، لكي لا أقول القبائل والمناطق. أليس من الأمور العادية أن قبيلة أو منطقة تحتجّ على توقيف سيف الإسلام لغاية الآن، ولا يقدّم إلى المحاكمة الوطنية أو الدولية، ولا تشرح حتى ظروف اعتقاله؟ هذا هو العطب الحقيقي الذي يعترض فكرة العدالة الانتقالية في ليبيا.

ـ **مصر**: هناك اهتمام جدّي لدى النخبة المثقّفة والحقوقية في مصر بمسألة العدالة الانتقالية. لكن حجم التركة في مصر بحجم الفرعون. والانتهاكات في مصر بحجم

تاريخها والأهرام. السؤال هو: هل التيار الإسلامي الممسك بزمام السلطة قادر على إزالة الغطاء عن هذه الانتهاكات؟ لا أحد يعلم.

ـ **اليمن**: لدى اليمنيين همّ معرفي حقيقي بالعدالة الانتقالية. لديهم مجتمع مدني نشيط، وحركة ضحايا وصحافة ومثقفين. لقد أطّرنا دورة في هذا الخصوص في اليمن، قبل الربيع العربي بثلاث سنوات. وكان اليمنيون من الأوائل الذين التقطوا التجربة المغربية. بل إن المشروع الحالي لقانون العدالة الانتقالية هناك مطابق للقانون المغربي للعدالة. فهل المصالحة التي تمّت برعاية العربية السعودية والأمم المتحدة قادرة على أن تتنازل لفائدة مطالب الضحايا؟ لقد سمعتها بأذني على منبر «الجزيرة» من فم وزير حقوق الإنسان والتنمية، وهو يقول: إن المشروع عندما قدّم إلى رئيس مجلس الوزراء، لم يقدّم كما يجب.

ـ **البحرين**: أطّرت ما يزيد على خمس دورات حول العدالة الانتقالية. والحاكم في البحرين مقتنع بالعدالة الانتقالية، ومتحمّس لها. ولكن يظهر هنا السؤال: ماذا لو استفادت منها الطائفة الشيعية؟ لأن أكثر الضحايا هم من الشيعة.

ثانياً: ما الذي يطرحه علينا هذا الموضوع في فضاء مركز دراسات الوحدة العربية؟

بكل اختصار، ليفربول يقول: التفكير الفلسفي همٌّ، والمعرفة همٌّ. ولا أخفيكم سرّاً، إذ إنني منذ عام ٢٠٠٤، وأنا دائم التنقل في عدد من بلدان المنطقة العربية من أجل تأطير دورات تدريبية للقضاة والمحامين وضبّاط الأمن والإعلاميين. لأني أفترض أن لدى هؤلاء اطّلاعاً على العدالة الانتقالية. وأنا أقول إن هؤلاء يكتشفون العدالة الانتقالية لأول مرّة، بمن فيهم كبار الاختصاصيين في القانون الدولي، وذلك لسبب بسيط، لأن العدالة الانتقالية لم تجرِ في حقلهم، أو في بلدهم، بل جرت في مناطق أخرى من العالم.

إذاً، هناك حاجة ماسّة إلى المعرفة، لأنها شرط، وهي ثقافة عملية، كما يقول التفكير الأمريكي. ونحن نحتاج إلى ثقافة ذات بُعدٍ عملي وإجرائي، وليس البعد التأمّلي أو التحليلي فقط.

ولا أخفيكم سرّاً أيضاً، إذ يوجد برنامج في تونس استفاد منه ٤٠٠ مشارك ومشاركة، استعداداً لهذا المشروع، وأنا كنت ضمن فريق مؤلف من ثلاثة خبراء دوليين، أطّرنا التدريبات حول العدالة الانتقالية. لقد كانت النتائج مذهلة. طبعاً مستوى التعليم ممتاز في تونس، وكذلك الطبقة الوسطى، فهي قوية. وعندما تفاعلت النخب في برامج التدريب كانت ملاءمتها للمعطيات الوطنية أرفع ما يكون.

ثالثاً: ما الذي يمكن أن يقوم به مركز دراسات الوحدة العربية.

١ ـ إنّ مركز دراسات الوحدة العربية مؤسسة علمية. إذاً هو ليس طرفاً في الصراعات. وهو فضاء محايد. والجميع سيطلب مساعدته، وهذا مهم. لذا، يمكن المركز، بدايةً، أن يرافق التجارب، فهذه التجارب التي تجري الآن في البلدان العربية تحتاج إلى من يتابعها ويوثّقها. فالتوثيق يعدّ من أهم الآليات في العدالة الانتقالية.

٢ ـ لقد تم تحليل المسارات في أكثر من ندوة في المركز. فهل ستحللون المسارات (المسار السياسي، القانوني، التشريعي...) في البلدان العربية؟

٣ ـ من الضروري تعميم التجارب الناجحة حتى تكون مرجعية بالنسبة إلى الآخرين.

٤ ـ لقد ازدهر العرب يوم ترجموا؟ فالترجمة معيار ارتقائنا مع الآخر. وإنّ أغلب تراث العدالة الانتقالية مكتوب باللغتين الإسبانية والإنكليزية.

نحن، في المغرب، قمنا بمجهود استثنائي من أجل الترجمة. ما كُتب بالفرنسية كان سهلاً، ولكننا استعنّا بنخب إسبانية، وقمنا بمجهود مع المركز الدولي للعدالة الانتقالية بالنسبة إلى اللغة الإنكليزية.

إذاً، الموضوع له راهنية وحاجة. وأقول إنه سيشغل البال لمدة عشر سنوات، على الأقل.

أقول هذا الكلام، وأنا جاهز لتقديم التفاصيل. ليس في إمكانكم تصوّر قيمة اللقاءات حول العدالة الانتقالية. وإنّ صنّاع القرار حاضرون مع حركة الضحايا.

عندما يرغب المركز في فتح الموضوع، سيجد نفسه مباشرةً مع الفاعلين والصنّاع، أي مع النخب التي تتولى فكرة الانتقال.

١١ ـ صباح المختار

أنا سعيد جداً بالمشاركة وشرفتموني برئاسة الجلسة ولقد استفدت كثيراً، على الرغم من أن د. عبد الحسين شعبان اعتبر أننا زدنا الطين بلة وأضفنا المزيد من الشكوك؛ لكنني فعلاً استفدت من التراكم المعرفي والتراكم الحضاري بغض النظر إذا نظرنا إلى العدالة الانتقالية أو الانتقال إلى العدالة.

فهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -



هذا الكتاب

على الرغم من كثرة التحديات والمخاطر التي يواجهها الوطن العربي اليوم، سواء على مستوى التحديات الداخلية المتمثلة بتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتقانية وتعزيز الحريات العامة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، أو على مستوى التحديات الخارجية المتمثلة أساساً بمواجهة الأطماع الاستعمارية والإسرائيلية في الأرض العربية ومواردها الطبيعية، فضلاً عن تحدي الكيانات والأطر الجيوسياسية والجيواقتصادية الكبرى السائدة في النظام العالمي التي لم يعد ممكناً معها للكيانات الصغيرة أن تحفظ مصالحها وتصون أمنها على الساحة الدولية؛ لا يزال الوطن العربي، سواء على المستوى الرسمي أم على المستوى الشعبي، يعيش الكثير من الصراعات والعصبيات والانقسامات العمودية، وبخاصة الطائفية منها، التي تستنزف طاقاته وتحول دون توحُّده وتمكُّنه من مواجهة تلك المخاطر والتحديات ومن مواكبة تلك التطورات.

يقدِّم هذا الكتاب ثلاثاً من أهم الحلقات النقاشية التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية حول أهم المسائل وأكثرها حساسية على الساحة العربية اليوم؛ وهي مسألة **الطائفية** التي ساهمت وتساهم في تفكيك المجتمعات العربية وإضعاف الدولة الوطنية لديها، والتي تتغذى عليها دوامات العنف الدموي السائدة في غير بلد عربي؛ ومسألة **التسامح** التي يمكن أن يمثّل تعزيزها ونشرها الردّ الأمثل على التعصّب الطائفي والانقسامات الاجتماعية التي تعانيها الكثير من المجتمعات العربية التي تتميز بالتعددية الثقافية والمذهبية؛ ومسألة **العدالة الانتقالية** التي يمكن أن تساعد المجتمعات العربية المتحوّلة على بناء مرحلة انتقالية تجيد فيها طريقة التعاطي مع الماضي وفق آليات يحكمها القانون بعيداً من الروح الانتقامية التي تولّد المزيد من العنف والتطرف والانقسام.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb